دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا

دانشگاه تهران
تهران - ایران

مکتب جنیدیه

ریشه‌ها و اندیشه‌ها

تألیف

دکتر مهدی [illegible]

تهران ۱۳۸۷

بسم الله الرحمن الرحیم

یادبود

چهلمین سال تأسیس

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ – ۴ ژانویه ۱۹۶۹

قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی
دانشگاه اصفهان

مِجموعهٔ متون و تحقیقات عرفانی
(۱)

زیر نظر
دکتر مهدی محقّق
دکتر سیّدعلی‌اصغر میرباقری فرد

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

دانشگاه مک گیل
مونترآل کانادا

مکتب جنیدیّه

ریشه‌ها و اندیشه‌ها

تألیف

دکتر مهدی رضائی

تهران ۱۳۸۷

مجموعهٔ متون و تحقیقات عرفانی
(۱)

زیر نظر

دکتر مهدی محقّق ـ دکتر سیّدعلی اصغر میرباقری فرد

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل

قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان

تعداد ۱۰۰۰ نسخه، چاپ اوّل

مکتب جنیدیّه، ریشه‌ها و اندیشه‌ها

تألیف: مهدی رضائی

مدیر اجرایی مجموعه: فاطمه بستان‌شیرین

چاپ: مؤسّسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

شابک ۶-۴۲-۵۵۵۲-۹۶۴-۹۷۸	ISBN : 978-964-5552-42-6

بها: ۷۰۰۰ تومان

تهران ۱۳۸۷

سرشناسه	رضائی، مهدی، ۱۳۵۶ -
عنوان و نام‌پدیدآور	مکتب جنیدیه: ریشه‌ها و اندیشه‌ها / تألیف مهدی رضائی؛ زیر نظر مهدی محقق، علی اصغر میرباقری‌فرد.
مشخصات نشر	تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	۳۸۵ ص.
فروست	مجموعهٔ متون و تحقیقات عرفانی؛ (۱).
شابک	978-964-5552-42-6 قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست‌نویسی	فیپا
یادداشت	کتابنامه: ص. [۳۷۹]-۳۸۵.
موضوع	جنید بغدادی، جنید بن محمد، - ۲۹۷؟ ق.
موضوع	جنیدیه
موضوع	تصوف -- فرقه‌ها
شناسه افزوده	محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -
شناسه افزوده	میرباقری فرد، علی اصغر، ۱۳۴۲ -
شناسه افزوده	مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
رده‌بندی کنگره	۱۳۸۷ ۷م۶ر/ BP ۲۹۳/۹۲
رده‌بندی دیویی	۲۹۷/۸۸۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی	۱۵۱۴۶۹۱

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز　　بی نام تو نامه چون کنم باز

حکمت و عرفان اسلامی میراث گرانبهای فرهنگ اسلامی است که از زمان پیدایش آن تاکنون تاریخی پر فراز و نشیب را پشت سر گذاشته و امروز سرمایه‌های ارزشمند خویش را با سخاوت به ما سپرده است. زمانی می‌توانیم از این گنجینهٔ بزرگ علمی و فکری بهرهٔ کافی ببریم که ذخایر آن را به خوبی بشناسیم و جایگاه و کاربرد آن را به درستی دریابیم. از این رو، ضروری است ابعاد گوناگون عرفان اسلامی بررسی و تحلیل و دقایق آن تبیین و توجیه شود. البته این کاری است بس دشوار زیرا قلمرو عرفان اسلامی چندان وسیع و عمیق است که شناخت همه ابعاد آن به سادگی ممکن نیست. برغم آن‌که امروز دامنهٔ پژوهش‌های عرفانی سخت گسترش یافته و شمار زیادی از اهل فضل وپژوهش در زمینه‌های مختلف مانند تاریخ، مبانی، آثار، شخصیت‌ها، تصحیح متن، و زبان عرفانی به تحقیق در این قلمرو مشغولند و یافته‌های خویش را در قالب مقاله، کتاب، و پایان نامه ارائه می‌کنند، به دلائل زیر ضروری است هم کمیت این پژوهش‌ها افزایش یابد هم از جهت کیفی این فعالیت‌ها سامان پذیرد:

۱. ابعاد عرفان اسلامی متنوع و متعدّد است و پژوهش‌های عرفانی از جهت کمی نتوانسته همهٔ مسائل و مباحث عرفان اسلامی را در برگیرد.

۲. پژوهش‌های عرفانی هدفمند نیست و حول محور توانایی و علاقهٔ پژوهشگران پراکنده شکل می‌گیرد.

۳. بخشی از پژوهش‌های عرفانی روش‌مند نیست و به نتایج جدید نمی‌انجامد.

۴. به سبب امکان انجام تحقیقات میان رشته‌ای نیازهای جدید در این قلمرو تحقیقی احساس می‌شود. بنابراین، برای رفع این نیازها و در نظر گرفتن مقتضیات جدید باید اهداف تازه‌ای را تعریف کرد و برای تحقق آنها کوشید.

اگر تحقیقات عرفانی آسیب‌شناسی شود و مقتضیات جدید نیز مورد نظر قرار گیرد، این حقیقت به خوبی احساس می‌شود که مانند بسیاری از عرصه‌های علمی و تحقیقی، تحقیقات انفرادی و کوشش‌های شخصی هر چند در جایگاه خود با ارزش و سودمند است، برای تحقق اهداف بزرگ کافی نیست. برای رفع این کاستی ضرورت دارد مراکز تحقیقی با برنامه‌های مشخص و دارای اهداف روشن شکل گیرد و با سامان بخشیدن به فعالیت‌های علمی در این حوزه آنها را هدفمند سازد و تحقیقات گروهی را رونق بخشد.

تشکیل قطب‌های علمی یکی از راه‌هایی است که می‌تواند در جهت تحقق این هدف‌ها مؤثر باشد. قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان در تاریخ ۸۴/۵/۱۱ برای رسیدن به این هدف فعالیت خود را آغاز کرد. در برنامه مصوب قطب، اهداف مشخصی تعریف شده و برای تحقق آنها فعالیت‌های قطب نیز جهت پیدا کرده و طرح‌های زیادی را به شرح زیر بررسی و تصویب کرده که برخی از آنها به انجام رسیده و بعضی در حال اجراست:

۱. تصحیح تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر صادق (ع)
۲. شرح دفتر دوم مثنوی معنوی
۳. تحقیق در مناقب العارفین افلاکی
۴. تصحیح انتقادی دیوان سنایی
۵. بررسی و تحلیل مقاله‌های عرفانی فارسی
۶. تصحیح شرح رسالهٔ قشیریه از محمّد حسینی گیسودراز
۷. تصحیح شرح فصوص الحکم رکن الدّین شیرازی
۸. تصحیح مرادالمریدین
۹. ساختار روایی آثار عین القضاة همدانی
۱۰. تحلیل انتقادی تذکرةالاولیای عطار
۱۱. ترجمه و تلخیص شرح تائیهٔ ابن فارض از عزالدّین کاشانی و ابوسعید فرغانی
۱۲. ترجمه و شرح دیوان ابن فارض

۱۳. تصحیح و تحشیهٔ کشف الحقایق عزیز نسفی
۱۴. طبقه بندی آثار عرفانی بر اساس زبان
۱۵. عرفان آسان
۱٦. تصحیح و تحشیهٔ الرسالة القشیریة
۱۷. تصحیح و تحشیهٔ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه
۱۸. شرح مثنوی معنوی
۱۹. فرهنگ تاریخی اصطلاحات عرفانی
۲۰. تصحیح شرح التعرف لمذهب التصوف
۲۱. مکتب جنیدیه، ریشه‌ها و اندیشه‌ها
۲۲. دانش و حکمت در نگاه مولانا

قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی در جهت گسترش فعالیت‌های علمی سامان یافته، با بسیاری از مراکز علمی و تحقیقی تعامل و رابطهٔ علمی برقرار و در انجام طرح‌های پژوهشی و نشر یافته‌های تحقیقی همکاری خود را با آنها آغاز کرده است. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی از مراکز مهمی است که با نشر ده‌ها اثر علمی منشأ خدمات ارزشمندی بوده است. قطب علمی و آن انجمن توافق کردند که مجموعه‌ای با عنوان مجموعهٔ تحقیقات عرفانی منتشر سازند و در آن مجموعه یافته‌های تحقیقی قطب علمی را در اختیار اهل تحقیق قرار دهند. نخستین کتاب از این مجموعه با عنوان مکتب جنیدیه، ریشه و اندیشه‌ها، به بررسی چگونگی شکل‌گیری این مکتب و سیر تاریخی آن می‌پردازد و مبانی فکری و عرفانی جنید و پیروان او را تبیین می‌کند.

از حضرت باری ـ تعالی و تقدّس ـ توفیق می‌طلبیم که این مجموعه هر روز پربارتر گردد و در شناخت ابعاد و ارزش عرفان اسلامی ـ ایرانی مؤثر افتد.

سید علی اصغر میرباقری فرد

مهدی محقق

پیشگفتار

حمد و ثنای بیکران ذات پاکی را که از حیطه درک عقول برتر است و بر همگان سرور و بر اریکهٔ قلوب مستوی است. آن پاک ازلی - ابدی که اسماء و صفاتش سر منشأ موهبت هستی است: او که در انسان استعدادهایی آفرید که لایق دریافت لمعات قدوسی و سربلند به کسب مرتبهٔ خلیفة اللهی شد. خدایی که هر چه هست اوست و نیست جز او. فیاضی که هر موج جلوه‌اش عالمی است که کوچک‌ترین ذره‌اش آفتابی است. بیکرانی که هر نیم قطره از بارشش دریایی است. دانایی که عقول خلقت با همه عظمتش در برابر او خاکساری است. بینایی که از نهایت هر تعینی، در حضرت علم خود آگاه است. جباری که مرهم نه دلهای شکسته است و پستوی دل‌های نیازمند، تجلی‌گاهش است. کریمی که کمترین کرمش، ملک کون و مکان است. دارایی که در دریای دینارش دنیا درمی است.

سلام و صلوات چنین خدایی بر اکمل کاملان و تعین تام ذات پاکش در حضرت ملک و ملکوت یعنی وجود پاک حضرت ختمی مرتبت که خاتم انبیا و نگین هستی است و هستی با همه عظمتش غرق در میم محبت اوست و هست از میم محمد او و سلام و درود از حضرات قدس بر نایبان بر حق نبی اکرم صلوات اللّه علیه و اولیاء اللّه فی الدنیا و الاخره، ائمهٔ معصومین، که گردش هستی بر قطب وجود مقدس آن‌هاست.

عرفان و تصوف اسلامی میراث مشترک ایران و اسلام است که از بدو پیدایش، پیوسته مورد توجه عوام و خواص بوده است. بزرگانی در دامن تعالیم عرفانی پرورش یافتند که سایه سار معنویتشان در طول سده‌ها، مهمترین و مطمئن‌ترین مأمن و ملجأ مردمان مظلوم و خداجوی این سرزمین بوده است و در طول ترکتازی‌های ترک و مغول، مردمان مأیوس از دنیای خود، سعی کرده‌اند که با روی آوردن به طریقت

تصوف و به کار بستن آموزه‌های آن، لااقل دین خویش را از گزند دستبرد ایام مصون دارند.

عرفان و تصوف اسلامی با ارائهٔ نگاهی نو به شریعت و جهان، فکر و اندیشهٔ بسیاری از بزرگان را به خود معطوف کرد و با به کارگیری نخبگانی همچون محمدغزالی، عین‌القضات همدانی، مولوی، جنیدبغدادی، ابن عربی، سهروردی و... به چنان رشد و شکوفایی رسید که از آغاز پیدایش تاکنون جزو یکی از بزرگ‌ترین مکاتب ایدئولوژیک جهان به شمار آمده است. شناخت دقیق و معرفی بهتر آن به جهانیان، بیش از هر کس از وظایف پژوهشگران ایرانی است؛ زیرا با اندکی دقت در تاریخ تصوف اسلامی روشن می‌شود که سهم گوهر و اندیشهٔ ایرانی در رشد و به ثمر نشستن آن بیش از دیگر اقوام و گروه‌های اسلامی بوده است.

مطالعهٔ عرفان و تصوف اسلامی هنگامی بهتر و کامل‌تر خواهد بود که از انحای مختلف مورد مطالعه قرارگیرد؛ مانند مطالعه در ریشه‌ها و عوامل پیدایش آن، تأثیر آن بر دیگر نحله‌های فکری، کارکرد آموزه‌های عرفانی در زندگی مردم، شناخت جریان‌ها و انشعابات صوفیانه و....

تحقیق حاضر به دنبال شناخت یکی از جریانات و انشعابات عرفان اسلامی است که از بدو پیدایش آن، به نام مذهب یا مشرب «جنیدیه» شناخته شده است و در طول چندین سده، از پرطرفدارترین شاخه‌های عرفانی بوده است و بزرگان و نوابغی را به خود جذب کرده است. مکتب جنیدیه به سبب گسترش سریع حوزهٔ جغرافیایی آن، پیروان فراوانی در بین نویسندگان و صوفیان فارسی زبان پیدا کرده است؛ در قرن چهارم تا هفتم بسیاری از عارفان ایرانی و فارسی زبان به طور مستقیم و غیر مستقیم تحت تعلیمات این مکتب قرار داشته و با آموخته‌های خویش دست به قلم بردند و آثاری پدید آوردند که فهم و درک و ارائهٔ تصحیح صحیح و انتقادی از این آثار، تا حد زیادی در گرو شناخت اصول و عقاید این مکتب است.

شخصیت و افکار جنید، از دیدگاه تذکره نویسان گذشته و محققان جدید پوشیده نمانده است. اصولاً اهمیت جنید باعث شده است تا صفحاتی چند از کتب عرفانی به او و افکار و اندیشه‌هایش اختصاص یابد؛ اما هیچ کدام به دنبال این نبوده‌اند تا مکتب او را به

صورت کامل از بدو پیدایش تا پایان بررسی کنند، مکتبی که از سویی ریشه در قرآن دارد و از سویی دیگر باگسترش در سده‌های بعد، با قدرت تفکر و اندیشه جنید و دیگر صوفیان، به رشد و شکوفایی می‌رسد تا اینکه نهایتاً با اندیشه‌های صوفیان سدهٔ ششم گره می‌خورد و با عناوین جدید ادامه می‌یابد. تقریباً همهٔ کسانی که به تفکر و اندیشهٔ جنید پرداخته‌اند، بیشتر به زندگی شخصی و دیدگاه‌هایش اکتفا کرده‌اند، آن هم در حوزهٔ زمانی محدود که همان قرن سوم و اوایل قرن چهارم است.

استخراج زیر شاخه‌ها و بررسی اصول این مکتب و مطالعهٔ سیر تحولات آن در دامن زمان به همراه نیم نگاهی به سرچشمه‌های فکری آن از مهمترین کارهایی است که در این پژوهش به آن پرداخته شدهٔ است. امید است که این تحقیق بتواند در شناخت بهتر این مکتب و برطرف کردن پاره‌ای از ابهاماتی که در آثار نویسندگان این مکتب وجود دارد، خدمتی ناچیز به علاقه‌مندان و دوستداران فرهنگ و ادب این سرزمین باشد.

مهدی رضائی

فصل اول

جنید و مکتب جنیدیه

مختصری از زندگانی جنید

ابوالقاسم الجنید بن محمد بن جنید الخزاز القواریری (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۵؛ خطیب بغدادی، بی تا، ج ۷: ۲۴۱؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۱: ۳۷۳؛ ذهبی، ۱۹۸٦، ج۱۴: ٦٦) در سال دویست و اندی از هجرت در بغداد از پدر و مادری مسلمان به دنیا آمد. اجداد او ایرانی و از نهاوند بوده‌اند که ظاهراً در اوایل بنای بغداد به آنجا مهاجرت کرده‌اند (همان). دربارهٔ زندگی و حوادث حیات او اطلاعات زیادی ثبت نشده و بیشتر اطلاعاتی که دربارهٔ او به دست آمده، سخنان او در موضوعات مختلف عرفانی و دینی است. «گویند که پدر وی، جام فروختید؛ به آن [واسطه او را] قواریری خوانند» (انصاری، ۱۳٦۲: ۱۹۷) و علت اشتهارش به خزاز، شغل اوست که فروشندهٔ خز بوده است (زرکلی، ج ۲: ۱۳۷).

سلمی و خطیب بغدادی در ترجمهٔ احوالش، لقب خاصی به جز خزاز و قواریری به او نداده‌اند؛ همچنین ابونعیم اصفهانی در حلیة الاولیاء؛ با اینکه هنگام معرفی او سجع‌پردازی‌هایی کرده، ولی هیچ لقب خاصی برای وی ذکر نکرده است (ابی نعیم، ج ۱: ۲۵۵)؛ ولی قشیری و انصاری او را سرور و سید این طایفه (صوفیان) خوانده‌اند (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱؛ انصاری، ۱۳٦۲: ۱۹۷). عطار نیز طبق شیوهٔ خویش در

تذکرةالاولیاء القابی را به وی منسوب می‌کند از جمله، سیدالطائفه، لسان‌القوم، اعبدالمشایخ، طاووس‌العلما و سلطان‌المحققین (عطار، ۱۳۷۴: ۳۶۳) که با توجه به عدم وجود این القاب در منابع متأخر و کهن‌تر مانند تاریخ بغداد و طبقات الصوفیهٔ سلمی، به نظر می‌رسد که ساخته تذکره نویسان باشد و القابی است که بعد از حیاتش به او داده‌اند و ظاهراً در زمان زندگیش، به این القاب ملقب نبوده است.

در منابع کهن‌تر مانند طبقات الصوفیهٔ سلمی و تاریخ بغداد، اشاره‌ای به نسبت خانوادگی جنید با سری سقطی نشده است و تنها او را شاگرد سری سقطی به شمار آورده‌اند؛ اما در منابع متأخر مانند المنتظم، تذکرة الاولیا، وفیات الاعیان والنجوم الزاهره، او را خواهر زادهٔ سری سقطی دانسته‌اند (عطار، ۱۳۷۴: ۳۶۴؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۲۴؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۱: ۳۷۳؛ اتابکی، ۱۹۹۲، ج ۳: ۱۸۷). اگر این رابطهٔ خانوادگی صحیح باشد، می‌توان آن را بزرگترین عامل موفقیت جنید در زمینهٔ علم و عرفان به شمار آورد. بر اساس این متون، از ابتدای کودکی با مراقبت‌های ویژهٔ استادش، سری سقطی، با راه و روش تهذیب و سلوک آشنا شد و در هفت سالگی به همراه او به حج رفت (عطار، ۱۳۷۴: ۳۶). به غیر از همین سفر که ممکن است کمی بعد از این سنی که عطار گفته است، صورت گرفته باشد، دیگر صحبتی از مسافرت کردن او به میان نیامده و ظاهراً تا آخر حیاتش در بغداد مانده است.

فقه را در محضر ابوثور فراگرفته و به خاطر حدّت ذهن، در بیست سالگی در حلقهٔ درس او فتوا می‌داده است (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۳ :۱۸؛ و ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۲۴). بنا بر ثبت همهٔ تذکره‌ها، حارث محاسبی از دیگر استادان او در وادی تصوف است. علاوه بر حارث محاسبی به صحبت محمد قصاب نیز رسیده است (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۵؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ جامی، ۱۳۷۰ : ۸۰)

خطیب بغدادی جنید را راوی حدیث از حسن بن عرفه می‌داند و همچنین می‌گوید که صاحب کراماتی بوده است که البته هیچ کدام از این کرامات را ذکر نکرده است (خطیب بغدادی، ج ۷: ۲۴۱). نسبت به بقیهٔ بزرگان تصوف، به او کرامات کمتری نسبت داده‌اند و به جز یکی دو مورد، کرامتی که از دایرهٔعقول فراتر باشد، به وی نسبت نداده‌اند که دلیل این امر نیز احتمالاً مخالفت وی با کرامت است؛ در این باره می‌گوید:

«مکر همه این است که بر آب می‌رود و بر هوا می‌رود و همه او را در این تصدیق می‌کنند و اشارتش را در این تصحیح می‌کنند. این همه مکر بود کسی را که داند [جنید] گفت: ایمن بودن مرید از مکر، از کبایر بود و ایمن بودن از اصل مکر، کفر بود» (عطار، ۱۳۷۴: ۳۸۶). شاید به خاطر این گونه سخنان است که کسی جرأت انتساب کرامتی را به جنید نداشته است. فقط تعداد معدودی کرامت از او نقل شده است؛ خود یک بار ذکر می‌کند که چهار درم سیم داشتم در پیش سری رفتم. گفتم چهار درم آورده‌ام به سوی تو. گفت بشارت باد ترا ای غلام که تو از جملهٔ رستگارانی که من محتاج بودم به چهار درم دعا کردم گفتم خداوندا این چهار درم بر دست کسی به من فرست که نزدیک تو از جملهٔ رستگاران است (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۷۹). دیگر آنکه جوانی ترسا به نزد وی می‌آید و می‌گوید ایهاالشیخ معنی قول رسول‌الله چیست که می‌فرمایند: «اتَّقُوا فِراسَةَ المؤمنِ فانَّهُ یَنظُرُ بنورِ اللّهِ؟» جنید گفت وقت اسلام تو آمده است و غلام، مسلمان شد (جامی، ۱۳۷۰: ۸۱؛ عبادی مرزی، ۱۳۶۲: ۸۹). یافعی دربارۀاین کرامت جنید می‌گوید که مردم می‌پندارند که جنید را در این، یک کرامت بوده است و من می‌گویم که در این، دو کرامت است: یکی اطلاع بر کفر آن جوان و دیگر اطلاع وی بر آن که وی در حال اسلام خواهد آورد (همان).

جامی در روایت دیگری نیز دربارۀ کرامات جنید نقل کرده است؛ «ابومحمد کهمس بن الحسین همدانی گفته است که شبی در همدان در خانهٔ خود نشسته بودم؛ یکی در بزد با خود گفتم: جنید باشد؛ چون بگشادم جنید بو د. سلام کرد و گفت: قاصد به زیارت تو آمده‌ام. معلوم شد راستی خاطر تو و بازگشت. دیگر روزش در همدان، طلب کردم، نیافتم و از جمعی که از بغداد رسیدند، پرسیدم که فلان وقت وی غایب بود؟ هیچ کس نشان نداد. همان شب آمده بود و رفته» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۳).

انصاری روایتی دیگر دربارۀ مرگ او ذکر می‌کند که از کرامات جنید محسوب می‌شود: «کسی آن شب [شب اول پس از مرگش] به خواب دید مصطفی را صلی اللّه علیه و سلم که می‌شتافتید. آن کس وی را گفت یا رسول‌اللّه کجا می‌روی چنین؟ گفتید که به جنازهٔ خلیفه می‌شتابم که برفت. دیگر روز آن کس در بغداد می‌گشت و بر می‌رسید از خلیفه. گفتند به سلامت است آخر شنید که جنید برفته بود. مصطفی صلی اللّه علیه و سلم

وی را گفته بود خلیفه» (انصاری، ۱۳٦۲: ۱۹۷).

دربارهٔ خانوادهٔ او فقط گفته شده که بعد از مرگش، جریری، او را غسل کرده است (ابن جوزی، ۱۹۸۵: ج ۲، ۴۲۴) و پسرش بر او نماز خوانده است (انصاری، ۱۳٦۲: ابن جوزی، ۱۹۸۵: ج ۲: ۴۲۴). به غیر از این روایت که داشتن پسری را برای او تأیید می‌کند، هیچ سندی دیگر از فرزند یا فرزندان او به دست نیامده است.

سلمی، سال وفات او را دویست و نود و هفت هجری ذکر می‌کند، روز شنبه و نوروز (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۵). خطیب بغدادی این حادثه را شب نوروز سال دویست و نود و هشت ثبت کرده است و می‌گوید حدود شصت هزار نفر بر او نماز خواندند و در قبرستان شونیزیه کنار قبر سری سقطی دفن شد (خطیب بغدادی، ج ۷: ۲۴۸). همین تاریخ را ابن جوزی در صفة الصفوة نقل می‌کند. ابن خلکان نیز سال دویست و نودو هشت را ثبت و مرگ او را در ساعات آخر روز جمعه ذکر می‌کند. جامی علاوه بر ذکر این دو تاریخ، به سال دویست و نود و نه نیز اشاره می‌کند. در نجوم الزاهره تحت حوادث سال دویست و نود و هفت وفات جنید نیز قید شده است (اتابکی، ج ۳: ۱۸۷).

تمام مطالبی که در کتب و تراجم دربارهٔ زندگی جنید بغدادی ثبت شده، بیشتر از این چند سطر نیست. اما بر عکس، صفحات زیادی از کتب و تذکره‌های عرفانی، به سخنان و اعتقادات او پرداخته شده است و در بیشتر مباحث عرفانی می‌توان سخنان و دیدگاه‌های او را مشاهده کرد. تعاریف و دیدگاه‌های جنید، برای صوفیان بعد از او، در حکم قاعده و فصل‌الخطاب بوده و هست.

مکتب جنیدیه

اولین بار هجویری در کشف المحجوب از «جنیدیه» نام می‌برد و آن را از مذاهب عرفانی رایج در زمان خود (سدهٔ پنجم) و از مشهورترین و مقبول‌ترین آن مذاهب برمی شمارد (هجویریی، ۱۳۸۰: ۲۳۵). او خود و استادش را جنیدی مذهب معرفی می‌کند (همان: ۲۳۲).

مذهب یا مکتب جنیدیه به این صورتی که هجویری معرفی می‌کند، یکی از دوازده مذهب عرفانی رایج در آن روزگار است. این مذاهب دوازده گانه عبارت است از

محاسبیان، قصاریان، طیفوریان، جنیدیان، نوریان، سهلیان، حکیمیان، خرازیان، خفیفیان، سیاریان، حلولیان و حلاجیان. از این میان دو مذهب اخیر را مردود و ده مذهب اول را مقبول همگان می‌داند (همان: ۱۶۴). از مذاهب فوق، پیروان چهار مذهب، از مشایخ ساکن بغداد تبعیت می‌کرده‌اند؛ همانند محاسبیان که پیروان حارث محاسبی بوده‌اند، جنیدیان از جنید بغدادی پیروی می‌کرده‌اند، نوریان از پیروان ابوالحسن نوری و خرازیان که از پیروان ابوسعید خراز بوده‌اند. عده‌ای به مشایخ خراسان اقتدا می‌کرده‌اند؛ همانند سیاریان، پیروان ابوالعباس سیاری، طیفوریان، پیروان بایزید بسطامی، حمدونیان؛ پیروان حمدون قصار و حکیمیان که پیرو حکیم ترمذی بوده‌اند. دیگران نیز در نقاط دیگر بساط تعلیم گسترده بوده‌اند. علاوه بر هجویری، قشیری نیز در رسالهٔ خویش، به نوع دیگری از تقسیم بندی اشاره می‌کند و صحبت از «خراسانیان» و «عراقیان» (صوفیان ساکن بغداد) به میان می‌آورد (قشیری، ۱۳۴۶: ۲۹۵). هر چند که این تقسیم بندی علاوه بر اختلاف دیدگاه، بیشتر به حوزهٔ جغرافیایی نظر دارد؛ ولی سبب شده است تا در دوره‌های بعد، ملاک عمده‌ای به شمار آید و اعتقاد به دو مکتب عرفانی خراسان و بغداد به وجود آید؛ همان‌گونه که امروزه نیز در فرهنگ‌هایی که در زمینهٔ عرفان و تصوف نوشته شده، از مکتب بغداد و مکتب خراسان سخن به میان آمده است؛ مکتب بغداد با نام جنید بغدادی گره خورده و مکتب خراسان با نام بایزید بسطامی. برخی مواقع مکتب جنیدیه با مکتب بغداد و مکتب طیفوریه با مکتب خراسان یکی دانسته می‌شود. با نگاهی به تقسیم بندی قشیری و مناسبت سخنش[1] مشخص می‌شود که تقسیم بندی او بیشتر ناظر به حوزهٔ جغرافیایی است نه تفاوت دیدگاه‌ها و عقاید و آراء رایج در این دو مکتب؛ زیرا با توجه به دیدگاه هجویری این نکته آشکار می‌شود که در خراسان در کنار بایزید، عده‌ای دیگر از مشایخ و مقتدایان این قوم حضور دارند که هر چند همگی ساکن خراسانند، ولی تفاوت دیدگاهایشان بسیار آشکار است؛ همانند حمدون قصار، محمد بن علی حکیم ترمذی و ابوالعباس

۱- قشیری در مبحث رضا اشاره به اخلاف دیدگاه خراسانیان و عراقیان می‌کند با این عبارت که «و خلاف است میان عراقیان و خراسانیان اندر رضا که از احوال است یا از مقامات. خراسانیان گویند که رضا از جملهٔ مقامات بود و این نهایت توکل است... و عراقیان گویند رضا از جملهٔ احوال است و بنده را اندرین کسب نبود، بلکه اندر دل فرود آید چون جاهای دیگر...».

سیاری و در بغداد علاوه بر جنید، عارفان صاحب مذهب دیگری همچون حارث محاسبی، ابوالحسن نوری و ابوسعید خراز زندگی می‌کنند و علاوه بر این، مشایخ دیگری هستند که نه بغدادی اند و نه خراسانی؛ همانند سهل بن عبدالله تستری که مقتدای سهلیان است و بیشتر پیروانش در خوزستانند و ابن خفیف شیرازی که شیخ صوفیان فارس است، بنابراین مشخص می‌شود که مکتب بغداد و مکتب خراسان اصطلاحی عام است که در درون هر کدام مذاهب عرفانی دیگری وجود دارد و تقسیم بندی تصوف اسلامی به مکتب خراسان و مکتب بغداد بیش از آنکه بیانگر دیدگاه و عقیده‌ای باشد به حوزهٔ جغرافیایی نظر دارد. با این وجود مشخص می‌شود که بین مکتب جنیدیه و مکتب بغداد رابطهٔ عموم و خصوص مطلق وجود دارد، بدین معنی که مکتب جنیدیه یکی از زیرمجموعه‌های مکتب بغداد و از مکاتب رایج در آن شهر بوده است نه خود مکتب بغداد.

آنچه در این کتاب به عنوان مکتب جنیدیه مورد تحقیق قرار می‌گیرد، بر اساس تقسیم بندی هجویری است. این مکتب، هر چند از بغداد نشأت گرفته است، اما همانند مکتب بغداد منحصر به آن شهر نبوده است؛ بلکه همان گونه که در ضمن این تحقیق اثبات خواهد شد، خیلی زود از آن انشعاباتی به وجود می آید که در دیگر سرزمین‌ها و حتی در خراسان گسترده می‌شود، به طوری که پیروان خراسانی این مکتب، بیش از بغدادیان در رشد و بالندگی آن نقش دارند.

اما اگر آثار متأخر مثل طرائق الحقایق معصومعلی شاه شیرازی مورد مطالعه قرار گیرد، مشاهده می‌شود که سخن از سلاسل معروفیه به میان می آورد و چهارده سلسلهٔ رایج آن را نام می‌برد که همه منتهی به معروف کرخی می‌شود. همهٔ این سلسله‌های چهارده گانه در شخص جنید متمرکز می‌شود و از طریق او به سری سقطی و نهایتاً به معروف کرخی می‌رسد. در اینجا یک اشکال به چشم می‌خورد؛ اگر نامگذاری این سلاسل تصوف بر اساس منشأ آن‌ها است، پس باید آن‌ها را به نام سلسله‌های جنیدیه نام‌گذاری کرد، زیرا که همهٔ این سلسله‌ها از طریق شاگردان جنید به جنید می‌رسد و از طریق جنید و سری سقطی به معروف کرخی. همان نقشی که معروف کرخی در این سلسله‌ها دارد، سری سقطی و جنید نیز دارند؛ حال چرا باید به نام معروف خوانده شود،

جای پرسش است. اگر هم او را نخستین فرد این سلسله‌ها بدانند که تعالیم از او شروع شده باز اشکال بقای است؛ زیرا او خود را شاگرد امام رضا و به همین ترتیب این سلسلهٔ تعلیم به پیامبر می‌رسد، پس چرا این سلاسل را به نام هر کدام دیگر از استادان معروف کرخی نخوانند؟ از نظر حجم مطالب پراکنده در کتب و تراجم در باب مباحث عرفانی، آنچه از جنید به دست آمده به مراتب بیشتر از آن چیزی است که از معروف کرخی و سری سقطی و دیگر متأخران در دست است؛ پس از این نظر نیز اگر دقت شود سهم جنید بیشتر است تا معروف کرخی.

آنچه در این تحقیق دربارهٔ سلسله‌ها و انشعابات منتهی به جنید بغدادی به دست می آید، با دیدگاه‌های رایج و شایع در تذکره‌های قدیم و جدید، بسیار متفاوت است. در سدهٔ ششم هجری، پنج سلسله از این انشعاب پدید می آید به نام سلسلهٔ سهروردیه که منسوب به ابوحفص عمرسهروردی است، سلسلهٔ نقشبندیه که منسوب به عبدالخالق غجدوانی است، سلسلهٔ کبرویه که منسوب به نجم‌الدین کبری است. سلسلهٔ قادریه که به پیروان عبدالقادر گیلانی اطلاق شده است، قونویه که شاگردان ابن عربی اند؛ اما دو سلسله نیز در سده‌های بعد شکل می‌گیرد که از طریق افرادی به مکتب جنیدیه مربوط است؛ یکی سلسلهٔ صفویه که در سده‌های متأخرتر شکل می‌گیرد و نمایندهٔ آن در سدهٔ ششم شخصی به نام قطب‌الدین ابهری است که او را از شاگردان ابونجیب سهروردی به شمار آورده‌اند و دیگر نعمت اللهیه که ابوسعود اندلسی و ابوالفتوح بغدادی در سدهٔ ششم نمایندهٔ آن هستند. با این حساب، انتساب هفت سلسله به جنید محرز می‌شود که نسبت به ادعای گذشتگان که تعداد این سلاسل را به چهارده رسانده‌اند، قدری متفاوت است. آنچه مسلم است، اینکه مکتب جنیدیه درسدهٔ ششم به پایان می‌رسد و محصول نهایی آن تعدادی کتاب عربی و چند کتاب فارسی است که این آثار در اندیشه‌های آیندگان مؤثر واقع شده است و تعالیم واقعی جنید را به دوره‌های بعد منتقل کرده است و دیگر صوفیانی است که در این مکتب تربیت شدند و در گسترش و غنای فرهنگ و عرفان اسلامی، نقش ارزنده‌ای ایفا کردند.

حوزهٔ جغرافیایی مکتب

محدودهٔ جغرافیایی گسترش مکتب جنیدیه بعد از جنید، به شدت گسترش می‌یابد. در زمان حیاتش حوزهٔ تبلیغ آن، محدود به شهر بغداد است. با این وجود، عده‌ای از شاگردانش در همان زمان به نقاط دیگری مهاجرت می‌کنند و تعالیمش را در دیگر بلاد گسترش می‌دهند از جملهٔ این افراد می‌توان به ابوالحسن مزین اشاره کرد که از مشایخ این طریقت است و در مکه ساکن می‌شود و همیشه به مریدی جنید افتخار می‌کند. ابن جلا نیز از دیگر شاگردان جنید است که پس از مدتی حضور در جلسات درس او، بالاخره به شام (سرزمین اصلی خود) می‌رود و دایرهٔ تعلیم و تربیت را در آنجا می‌گستراند و به شیخ شام مشهور می‌شود.

پس از وفات جنید، یکی از شاگردانش به نام واسطی به خراسان سفر می‌کند و مقدمات شیوع مکتب بغداد را در خراسان فراهم می‌کند و در همین زمان است که با مهاجرت یکی دیگر از شاگردان او به نام ابوعلی رودباری به مصر، عرصهٔ این مکتب به این سرزمین نیز کشیده می‌شود و سبب می‌شود تا این مکتب در دوره‌های بعد در شمال افریقا نیز پیروانی پیدا کند. شبلی به عنوان مهمترین شاگرد جنید حوزهٔ درس و تبلیغ بغداد را روشن نگاه می‌دارد؛ هر چند جریری هم به عنوان خلیفهٔ واقعی جنید در بغداد فعالیت می‌کند، اما حلقهٔ مریدان شبلی پررونق‌تر است.

در سدهٔ چهارم، ابوعثمان مغربی که به واسطهٔ ابوعلی کاتب سلسلهٔ تعلیمش به ابوعلی رودباری می‌رسد، از مصر به خراسان مهاجرت می‌کند. برخی از دست پروردگان شبلی همانند ابوالقاسم نصرآبادی، ابوالحسن حصری و ابوبکر طمستانی و همچنین ابونصرسراج طوسی که از دست‌پروردگان مرتعش است و ابوالعباس سیاری که شاگرد واسطی است، به خراسان کوچ می‌کنند. دراین سده است که دایرهٔ تبلیغ مکتب بغداد در خراسان گسترش می‌یابد و برای اولین بار کتاب‌هایی توسط پیروان این مکتب نوشته می‌شود؛ همانند «طبقات الصوفیه» سلمی و «اللمع» سراج که خوشبختانه هر دو از حوادث روزگار در امان مانده و به دست ما رسیده است؛ البته در بین شاگردان جنید، جعفرخلدی کتابی تألیف کرده است و هر چند در تذکره‌ها از آن نام برده شده، اما از آن اثری در دست نیست.

در سدهٔ چهارم در کنار خراسان، هنوز بغداد نیز از رونق نیفتاده است؛ شاگردان جریری همانند ابوعبدالله مقری و ابوالقاسم مقری و همچنین ابوالفرج طرسوسی در آنجا حوزهٔ تعلیم این مکتب را روشن نگاه داشته‌اند؛ اما حوزهٔ تبلیغ و تربیت شاگردان این عده هیچ‌گاه به پای خراسانیان نمی‌رسد.

در سدهٔ پنجم بیشتر شخصیت‌های مهم این مکتب، خراسانی هستند؛ از مهمترین این افراد از ابوالقاسم گرکانی، ابوبکر نساج، ابوسعید ابوالخیر، عبدالکریم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، هجویری، محمد غزالی و برادرش احمد غزالی می‌توان نام برد. در این سده حوزهٔ جغرافیایی مکتب، در خراسان گسترش بیشتری دارد و برای نخستین بار، آثاری به زبان فارسی توسط پیروان این مکتب تألیف می‌شود که به آثار فارسی محمد غزالی، احمد غزالی، خواجه عبدالله انصاری و کشف المحجوب هجویری می‌توان اشاره کرد.

سدهٔ ششم دوران بازگشت حوزهٔ جغرافیایی این مکتب به بغداد است. در سدهٔ پنجم احمد غزالی مدتی در بغداد به تعلیم و تدریس پرداخت که حاصل این تعالیم، تربیت دو تن به نام ابونجیب سهروردی و ابوالفضل بغدادی بود که هر دو در بغداد می‌زیستند. همچنین حلقهٔ اتصال ضعیف و مشکوکی که توسط ابوالفضل تمیمی از شبلی ادامه یافته بود در بغداد فعالیت داشت که در سدهٔ پنجم ابوسعید مخزومی و ابوالحسن هکاری نمایندهٔ آن بودند و در سدهٔ ششم منتهی به ظهور عبدالقادر گیلانی شد. ابونجیب سهروردی شاگردانی تربیت می‌کند؛ مانند ابوحفص عمر سهروردی که هر چند ایرانی است اما در بغداد سکونت دارد و در این شهر خانقاه می‌سازد و شخص دیگری به نام عمار یاسر که ظاهراً در مصر اقامت دارد. ابوالفضل بغدادی نیز شاگردی به نام ابوالبرکات دارد که از حلقهٔ تعلیم او ابومدین و نهایتاً ابن عربی ظهور می‌کنند.

البته در این دوره هنوز خراسان نیز در زمینهٔ تعلیم و گسترش این مکتب دارای رونق است و به پیروان ابوعلی فارمدی می‌توان اشاره کرد که همه اهل قلم هستند و سلسلهٔ نقشبندیه توسط یکی از افراد این مجموعه به نام عبدالخالق غجدوانی پایه ریزی می‌شود. سنایی همانند غجدوانی از مریدان خواجه یوسف همدانی است که برای نخستین بار، تعالیم صوفیانهٔ این مکتب را وارد شعر فارسی می‌کند؛ البته از سدهٔ قبل به صورت

پراکنده، احمد غزالی از شعر فارسی در آثار خویش کمک می‌گیرد؛ لیکن سنایی شعر فارسی را به صورت گسترده و به شکل منظومه به خدمت عرفان و تصوف در می‌آورد. عین‌القضات نیز چون احمد غزالی در آثار خویش به فراوانی از شعر فارسی کمک می‌گیرد.

پیروان و اصول مکتب

مکتب جنیدیه اصطلاحی است که در ادوار متأخر به مجموعه انشعابات صوفیانهٔ منتهی به جنید و معروف کرخی اطلاق می‌شود و بارها در کتب و تذکره‌ها بدین نام خوانده شده است. مسلم است که این انشعابات در طول زمان ادامه یافته‌اند و بررسی آن بدون در نظر گرفتن معیار زمان‌کاری است عبث؛ بنابراین در این کتاب سعی شده است با توجه به زمان، سلسله پیروان این مکتب و مباحث آن بررسی شود.

جنید میراث دار چند دهه تصوف پیش از خویش است. بین وفات معروف کرخی تا ولادت او نزدیک به سه دهه فاصله است که سری سقطی در این میان قرار می‌گیرد. پس می‌توان او را از نخستین صوفیان به شمار آورد. مباحث صوفیانهٔ قبل از او، چندان رشدی نداشته است و بیشتر به زهد نزدیک است و دارای مفهوم بسیار ابتدایی است. او با نکته بینی‌های خود، بسیاری مباحث عرفانی اسلام را چنان عمق و غنایی می‌بخشد که آنچه از طریق استادانش به او رسیده است با آنچه از او به شاگردانش می‌رسد، تفاوتی آشکار دارد و این تفاوت و تحول شگرف، صرفاً مدیون کیاست و دقت و تعمق او در وادی مفاهیم عرفانی است؛ به گونه‌ای که نازک اندیشی‌های او را در بین صوفیان کمتر می‌توان دید. تعداد مباحث عرفانی که او دربارهٔ آن به اظهار عقیده پرداخته است به چهل و چهار مبحث می‌رسد؛ البته دربارهٔ برخی از آن مباحث توضیح کمتری داده است؛ همانند جمع و تفرقه، قبض و بسط و برخی دیگر را با تفضیل بیشتر شرح کرده است؛ مانند مبحث توحید، صوفی و تصوف، صحو و سکر و پیروی از قرآن و سنت.

آنچه در عقاید جنید مهم به نظر می‌رسد، آن است که تمام عقاید و سخنان او مبتنی بر شریعت است؛ چه آیات قرآن و چه احادیث پیامبر(ص). کمتر سخنی از جنید را می‌توان یافت که پشتوانه‌اش آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از رسول(ص) نباشد. بعد از قرآن

و احادیث پیامبر(ص) بیشترین توجه او برای اخذ مفاهیم عرفانی، معطوف به امیرالمومنین علی(ع) است.

دورهٔ شاگردان جنید بلافاصله پس از درگذشت جنید آغاز می‌شود و حدوداً تا پایان ربع اول قرن چهارم ادامه می‌یابد. تا پایان این تاریخ، بیشتر شاگردان جنید از دنیا می‌روند و مریدان آنان، تبلیغ و گسترش این مکتب را به عهده می‌گیرند. اطلاع کاملی از تعداد صوفیانی که در مجالس درس جنید حاضر می‌شده‌اند، در دست نیست؛ از بین آنان، عده‌ای که در تاریخ تصوف، نامی از آنان باقی مانده است، همه از مشایخ تصوف به شمار می‌روند. برخی مستقیماً از مریدان جنید به شمار می‌رفته‌اند و عده‌ای دیگر، فقط در زمانی محدود، در جلسات درس جنید شرکت می‌کرده‌اند. در طبقات صوفیه و تراجم، می‌توان به هجده نفر اشاره کرد که از مریدان جنید به شمار می‌روند (البته این مسأله در فصل «پیروان مکتب» به تفصیل ذکر خواهد شد). این عده عبارتند از ابوبکر شبلی، ابومحمد جریری، ابوعلی رودباری، ابوبکر واسطی، مرتعش، جعفر خلدی، ابویعقوب نهرجوری، ابوالحسن مزیّن، ابوبکر بن ابی سعدان، کتانی، ابوسعید بن اعرابی، عبدالله بن محمد شعرانی، ابوجعفر فرغانی، ابوالعباس سریج، ابوالحسین مالکی، ابوجعفر حفار، ابوالعباس آدمی و ابوبکر عطوفی.

شش تن از این صوفیان در گسترش مکتب جنیدیه نقش بیشتری داشته‌اند. آنان شاگردانی تربیت کرده‌اند که تعالیم این مکتب به وسیلهٔ آنان در طول زمان ادامه یافت. این افراد عبارتند از شبلی، جریری، رودباری، واسطی، مرتعش و خلدی. هیچ کدام از این افراد، صاحب اثر مکتوبی نیستند و تنها در ترجمهٔ خلدی ثبت شده که کتابی در بیان سخنان و حکایات مشایخ تألیف کرده است که متأسفانه هیچ نشانی از این اثر در دست نیست. آرا و نظرات این افراد را باید از تذکره‌ها و تراجم به صورت جملاتی که به مناسبت‌هایی نقل شده است، جمع آوری کرد. اما مطالعه دربارهٔ عقاید دیگر مریدان جنید، حتی تا این اندازه نیز ممکن نیست؛ به طوری که دربارهٔ برخی از آن‌ها تنها می‌توان کنیه و لقبشان را یافت و حتی نام صحیح آن‌ها نیز قابل اثبات نیست، چه رسد به اینکه بتوان آرا و ایده‌های صوفیانهٔ آنان را استخراج کرد. افرادی مانند ابوجعفر حفار، عبدالله بن محمد شعرانی از این دسته‌اند.

آنچه که به عنوان «دوران شاگرد جنید» مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد، تنها سخنان پراکنده و غیرمنسجمی است که با مطالعات گسترده از تذکره‌ها و تاریخ‌ها و شرح اعلام و تراجم استخراج شده است. در نگاه نخست تصور می‌شد که با توجه به وسعت پراکندگی روایات، پیگیری عقاید جنید در بین مریدان و شاگردانش عملاً ممکن نباشد؛ اما هنگامی که جملات و عبارات شعرگونهٔ این صوفیان بی تألیف، جمع آوری و بر اساس عقاید جنید دسته بندی شد، باکمال ناباوری مشاهده می‌شد که همهٔ مباحثی راکه جنید به مناسبت‌های مختلف بیان کرده است، در عقاید شاگردانش نیز به چشم می‌خورد؛ در این راستا؛ سخنان همهٔ مریدان او را به صورت یک کل واحد، مورد مطالعه قرار می‌گیرد و آنچه به دست می آید، منطبق بر نظرات پایه‌گذار مکتب است؛ ولی با اندکی زیاده یا نقصان. در این بین، چند مبحث جدید نیز مطرح شده است که در سخنان بازمانده از جنید دیده نمی‌شود؛ مثل بحث حیرت، استقامت، حریت، اشاره و ضرورت پیر و مراد. همچنین برخی از مباحثی راکه جنید به آن پرداخته است، نمی‌توان در بین روایات بازمانده از شاگردانش یافت؛ مانند مبحث وقت.

لازم به یادآوری است که این تحقیق بر پایهٔ آثار به جای مانده از آن زمان است و تنگناهای تحقیق به این سبب است که متون دست اول عرفان و تصوف اسلامی، مجال تحقیق بیشتر و دقیق‌تر به ما نمی‌دهد و نتیجه‌ای که به دست می آید، ممکن است نتیجه واقعی نباشد اما با توجه به منابع موجود، به نتیجه‌ای غیر از این نمی‌توان رسید. مسلماً به این دلیل که منابع موجود، همهٔ سخنان این عده را ثبت نکرده‌اند، نمی‌توان از این مقدار بازمانده هم چشم پوشی کرد. به هر حال، هر چند ممکن است که نتایج این بخش از کتاب با واقعیت مکتب جنیدیه در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم کاملاً منطبق نباشد، اما با توجه به منابع موجود و مشکلات دقیق که ذکر شد، این نتایج جامع است.

در بین جملات بازمانده از مریدان جنید، حدوداً چهل و چهار مبحث عرفانی یافت می‌شود که برخی از آن، بسیار مختصر بیان شده است و برخی دیگر با تفصیل بیشتری بیان شده است. مریدان جنید نیز همانند او، بیشتر به تعریف صوفی و تصوف و معرفت و توحید پرداخته‌اند. علت توجه بیشتر به تصوف و صوفی را شاید بتوان این مسأله دانست که هنوز عرفان و تصوف، نیاز به توجیه و تعریف داشته است تا در کنار دیگر علوم

اسلامی، بتواند جایگاه مناسبی به دست آورد. علت توجه این افراد به توحید و معرفت نیز بدون شک متأثر از جنید است که چون برترین مجالس را به تفکر در میدان توحید می‌دانسته و در حلقه‌های درس او بیشتر از توحید و معرفت صحبت می‌شده است، شاگردانش نیز به این امر توجه بیشتری نشان داده‌اند.

بعد از این چهار مبحث، خوف و رجا از مباحثی است که بیشترین حجم سخنان بازمانده را به خود اختصاص داده است؛ علت آن نیز واضح است؛ چون خوف، یادگار دوران زهد اسلامی است؛ یعنی هنگامی که عرفان و تصوف اسلامی، دوران آغازین حیات خویش را پشت سر می‌نهاد و به صورت زهد، مورد توجه برخی از مسلمانان بود. مهم‌ترین عامل شکل‌گیری زهد، خوف و ترس از عقوبات اخروی است، پس بی دلیل نیست که خوف در این دوره، که آغاز تصوف اسلامی است، به عنوان «عامل به وجود آورندهٔ» تصوف، هنوز مورد توجه باشد. به غیر از این پنج مبحث که مورد توجه بیشتری واقع شده‌اند، فراوانی سخنان، در بقیهٔ مباحث، تقریباً به یک اندازه است؛ به جز مواردی که گویابرای اولین بار وارد تصوف شده است و دربارهٔ برخی از آن‌ها مانند استقامت، حریت، اشاره، پیر و مراد تنها در حد یک جمله در دست است. دربارهٔ مباحث ریاضت، مجاهده، بلا، مخالفت با نفس، حجاب، توبه و کرامت، در این دوره، روایات بسیار کمی به دست آمده است و دربارهٔ هر کدام از این مباحث، فقط یک عبارت، در کتب و تراجم ثبت شده است. مسلماً بسیاری از سخنان این صوفیان دربارهٔ مباحث مختلف، در تذکره‌ها ثبت نشده است. مهمترین و کهن‌ترین تألیفی که سخنان این افراد را ثبت کرده و به شرح احوال آنان پرداخته، طبقات الصوفیهٔ سلمی است و بقیهٔ تذکره‌نویسان، از جمله خواجه عبدالله انصاری، ابی نعیم اصفهانی، ابن جوزی، عطار و جامی همان مستندات سلمی را تکرار کرده‌اند.

در این دوره به علت مهاجرت چند تن از بزرگترین شاگردان جنید، دایرهٔ تعالیم و زیر شاخه‌های این مکتب، به خراسان و مصر و شام و مکه کشیده می‌شود. ابوالحسن مزین که از شاگردان جنید است در همان ایام زندگی جنید، به مکه مهاجرت می‌کند؛ هر چند از او شاگردی به جای نمانده است، ولی اندیشه‌های جنید را به شبه جزیره عربستان و مکه منتقل می‌کند. ابوبکر واسطی به خراسان مهاجرت می‌کند و تعالیم جنید را در این

سرزمین گسترش می‌دهد؛ به طوری که در دورهٔ بعد، با مهاجرت عده‌ای دیگر کانون مکتب جنید به خراسان منتقل می‌شود.

ابوعلی رودباری به مصر می‌رود و حوزهٔ جغرافیایی مکتب جنید را به آن سرزمین می‌کشاند و در آن سرزمین به تعلیم شاگردانی مانند ابوعلی کاتب و ابوعلی مشتولی می‌پردازد. در بغداد، شبلی را نمایندهٔ واقعی مکتب جنید می‌توان معرفی کرد که شروع به تعلیم شاگردانی می‌کند که آن‌ها نیز در دورهٔ بعد، تعالیم این مکتب را در نقاط دیگر گسترش می‌دهند.

ابوعبدالله جلا را هر چند به دلیل داشتن استادان دیگر، نمی‌توان از شاگردان جنید به شمار آورد، ولی مدت‌ها، تحت تعالیم جنید در بغداد قرار داشته و مسلماً متأثر از اندیشه‌های اوست که به شام مهاجرت می‌کند و در آنجا به تربیت مریدان می‌پردازد.

قرن چهارم هجری، سرآغاز تدوین کردن دیدگاه‌ها و عقاید صوفیانهٔ مکتب جنیدیه است. در بین پیروان مکتب جنید، ابونصر سراج و سلمی دست به تألیف کتاب زدند که از مهمترین آثار صوفیانهٔ این سده به شمار می‌رود: «طبقات‌الصوفیه» سلمی، تذکره‌ای است که شرح حال و سخنان بسیاری از صوفیان و مخصوصاً پیروان این مکتب را در خود ثبت کرده است. «اللمع فی التصوف» تألیف ابونصر سراج، از دیگر آثار ارزشمند صوفیانه و از نخستین کتاب‌هایی است که در حوزهٔ عرفان و تصوف اسلامی تألیف شده است و دارای اطلاعات ذی قیمتی دربارهٔ عرفان قرن سوم و اوایل قرن چهارم است.

پیش از این دو نفر، جعفر خلدی که از شاگردان بلاواسطهٔ جنید است، کتابی دربارهٔ سخنان مشایخ و حکایات صوفیان تألیف کرده است که ظاهراً به جز نام، اثری از آن در دست نیست. در ابتدای قرن چهارم، شاگردان جنید، هنوز در قید حیات بودند و کم‌کم تا حدود سال سیصد و چهل هجری از دنیا رفتند؛ به همین جهت آنچه که به عنوان عقاید صوفیان سدهٔ چهارم به آن پرداخته می‌شود، از تاریخ فوق تا اوایل قرن پنجم را شامل می‌شود.

از میان شاگردان جنید، فقط چند نفر به تربیت مریدانی پرداخته‌اند. این عده عبارتند از جریری، شبلی، رودباری، واسطی، مرتعش و خلدی که با پرورش عده‌ای، میراث عرفانی جنید را به آیندگان منتقل کردند و پرورش یافتگان این افراد هستند که پرچم دار

مکتب جنید در این سده به شمار می‌روند.

شبلی بیشترین تعداد شاگردان را تربیت کرده است و از این نظر بر همهٔ مریدان جنید برتری دارد. تمام شاگردان بلاواسطهٔ او در طول قرن چهارم می‌زیسته‌اند. این عده عبارتند از: ابوبکر فراء، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوالفضل تمیمی، ابوالحسن حصری، ابوبکر طمستانی، احمدنجار استرآبادی و بندار بن حسین شیرازی. البته صحت انتساب سلسله خرقهٔ برخی از این عده به شبلی قابل تردید است که از جملهٔ این افراد می‌توان از ابوالفضل تمیمی و بندار بن حسین شیرازی نام برد. از عده‌ای دیگر همانند ابوبکر فراء، ابوبکر طمستانی و احمد نجار استرآبادی نیز چندان روایتی ذکر نشده است و ظاهراً شاگردانی پرورش نداده‌اند و فقط نصرآبادی و حصری هستند که با تربیت شاگردانی مانند دقاق و سلمی و ابوالفضل ختلی، عقاید شبلی را به نسل بعد منتقل کردند که این عده نیز همگی در قرن چهارم زندگی کرده‌اند.

جریری با داشتن چهار مرید به نام‌های ابوعبدالله مقری، ابوالقاسم مقری، ابومحمد راسبی و محمد بن عبدالله طبری، از نظر پرورش تعداد مریدان بعد از شبلی قرار می‌گیرد. همهٔ این چهار نفر در این سده می‌زیسته‌اند و هیچ‌کدام به غیر از محمد بن عبدالله طبری، شاگرد نامداری نداشته‌اند و این شخص است که با داشتن شاگردی به نام ابوالعباس قصاب آملی که البته از چهره‌های تصوف سدهٔ پنجم به شمار می‌رود، میراث عرفانی جریری را به آینده منتقل می‌کند.

ابوعلی رودباری هر چند ممکن است شاگردان زیادی پرورش داده باشد، اما فقط ابوعلی کاتب به عنوان مهمترین مرید او به شمار می‌رود که او نیز با داشتن دو مرید به نام‌های ابوعثمان مغربی و ابوعلی مشتولی موفق به انتقال سلسله نسب و خرقهٔ خود به آینده می‌شود و همهٔ این افراد عمرشان را در سدهٔ چهارم سپری کرده‌اند.

واسطی یک شاگرد به نام ابوالعباس سیاری داشته است که سلسلهٔ او با سیاری به پایان می‌رسد و بعد از قرن چهارم ادامه نمی‌یابد. مرتعش نیز، با پرورش ابونصر سراج و همچنین سراج با تربیت پیرابوالفضل حسن ختلی سلسلهٔ جنید را به قرن بعد می‌رساند و این شاخه منجر به ظهور ابوسعید ابوالخیر می‌شود که از افتخارات مکتب جنیدیه در قرن پنجم است. جعفر خلدی نیز یک شاگرد به نام ابوالعباس نهاوندی داشته است که در این

سده می‌زیسته است و با تربیت مریدی توانسته سلسله خرقهٔ خود را به سدهٔ پنجم برساند.

بنابراین تعداد صوفیان مکتب جنید در قرن چهارم به بیست و یک نفر می‌رسد؛ ولی از همهٔ آن‌ها سخنانی در دست نیست و فقط معدودی از این افرادند که دیدگاه‌ها و عقایدشان در تذکره‌ها ثبت شده است. سخنانی که از این عده در دست است، از نظر کثرت مباحث نسبت به دورهٔ قبل برتری دارد؛ یعنی مباحث جدیدی در این دوره برای نخستین بار مطرح می‌شود که قبلاً در بین صوفیان این مکتب رواج نداشته است.

مباحث عرفانی این سده تقریباً به پنجاه مبحث می‌رسد که در بین آن‌ها؛ همت، حیا، طلب، ملامت، ولی، طمأنینه، حزن، فتوت و سفر تازگی دارد و برای اولین بار در بین پیروان جنید دیده می‌شود. مبحث ولی، ملامت و فتوت را در عقاید جنید و شاگردانش نمی‌توان مشاهده کرد و ظاهراً در این سده با ارتباطی که با صوفیان خراسان داشته‌اند، وارد مباحث این مکتب می‌شود. برخی از این مباحث همانند خوف و رجا، عزلت، شوق، تصوف، صبر، صوفی، سماع، معاشرت و ذکر رونق می‌گیرد و حجم بیشتری از سخنان صوفیان این قرن را به خود اختصاص می‌دهد، ولی برخی دیگر از مباحث نسبت به قبل کمتر مورد توجه است؛ همانند توحید، اخلاص، صحو و سکر، زهد و معرفت. بقیهٔ مباحث کماکان به حالت سابق خویش باقی می‌ماند.

قلمرو جغرافیایی و حیطهٔ گسترش این مکتب، تقریباً به خراسان منتقل می‌شود و چهره‌های برجسته‌ای در خراسان پدید می‌آیند که میراث دار مکتب جنیداند. این عده عبارتند از ابوالعباس سیاری، ابونصرسراج طوسی، ابوالعباس نهاوندی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوعلی دقاق، سلمی، ابوالحسن حصری، ابوالفضل ختلی و ابوعثمان مغربی. علت این تغییر را می‌توان سفر بیشتر این افراد به خراسان دانست، البته این عده که برخی از آن‌ها اصالتاً از خراسان بودند و برای تعلم به بغداد و نزد شاگردان جنید رفته بودند، ولی پس از مرگ امثال شبلی، واسطی و مرتعش به خراسان باز می‌گردند و آموخته‌های خویش را به این سرزمین منتقل می‌کنند. علاوه بر این اشخاص که زادهٔ خراسان بودند، ابوعثمان مغربی نیز پس از مرگ استاد خویش، ابوعلی کاتب، به خراسان سفر می‌کند و در مرو مقیم می‌شود.

بعد از خراسان، بغداد مکان اصلی ترویج این مکتب است. بیشتر شاگردان جریری

یعنی ابوعبدالله مقری، ابومحمد راسبی، و ابوالقاسم مقری و همچنین ابوالفضل تمیمی و احمد نجاراسترآبادی در این شهر می‌زیسته‌اند. مصر که با مهاجرت ابوعلی رودباری از دیگر مراکز تعلیم باورهای این مکتب بود در زمان حیات ابوعلی کاتب و ابوعلی مشتولی، جایگاه خویش را حفظ کرد، اما با مهاجرت ابوعثمان مغربی به خراسان، به طور کامل از رونق افتاد و حوزهٔ تعلیم مکتب جنید از آنجابرچیده شد.

در سدهٔ چهارم، آراء و عقاید این مکتب از نظر کمی چندان رشدی ندارد و از نظر کیفی تا حدی گرفتار افول می‌شود؛ مثلاً در باره یقین در این دوره هیچ سخنی در دست نیست. طمأنینه و شوق و مخصوصاً ملامت برای نخستین بار مطرح می‌شود. مهم‌ترین علت پیدایش مبحث ملامت در این قرن را شیوع مکتب جنید در خراسان و برخورد با پیروان حمدون قصار می‌توان دانست. در این سده تمایل بیشتری به سماع وجود دارد و برای نخستین بار سخنی دربارهٔ عشق (که البته در رد مبحث عشق است) از ابوعلی دقاق، استاد قشیری، به دست آمده است.

قرن پنجم برای مکتب جنیدیه دورهٔ تثبیت و تدوین به شمار می‌رود. عدهٔ بسیاری از مشایخ این سده، اقدام به تألیف آثاری در زمینهٔ عرفان و تصوف کردند که در طی این آثار بسیاری از اصول این مکتب تدوین شد.

بر خلاف سدهٔ قبل که سلمی و سراج بیشتر عقاید و آرای دیگران را روایت کرده‌اند، در این سده، آثار پدید آمده حاوی دیدگاه‌های مؤلفین در زمینه‌های مختلف عرفانی است. مهمترین خصیصهٔ این قرن، تألیف کتاب به زبان فارسی در بین پیروان مکتب جنید است. مؤلفین این سده عبارتند از: خواجه عبدالله انصاری که آثار متنوعی پدید آورده و بیشتر آن باقی مانده است. هجویری آثار زیادی تألیف کرده است، ولی تنها کشف‌المحجوب از او بازمانده است. قشیری مؤلف به نام «رسالة الی الصوفیه» است. احمد غزالی که به دو زبان فارسی و عربی از او کتب و رسائلی در دست است. محمد غزالی که آثار فراوانی در علوم اسلامی، به زبان فارسی و عربی دارد و ابوسعید ابوالخیر که هر چند دست به تألیف نزده است، اما بیشتر آرا و عقاید او را در قرن بعد جمع آوری کرده‌اند. با در دست داشتن این تألیفات که معمولاً عقاید و آرای نویسندگانشان را آشکار می‌کند، مطالعه دربارهٔ اصول و فروع این مکتب نیز ساده‌تر صورت می‌گیرد و

دربارهٔ تحولات مکتب می‌توان با قاطعیت بیشتری نظر داد.

تعداد مشایخ و بزرگان مکتب جنیدیه در این سده تقریباً به پانزده تن می‌رسد. اسامی این افراد از این قرار است: ابوالعباس قصاب آملی و شاگردش محمد قصاب، ابوسعید ابوالخیر، اخی فرج زنجانی، عبدالکریم بن هوازن قشیری، ابوالحسن هکاری و شاگردش ابوسعید مخزومی که هر چند در سال پانصد و سیزده هجری از دنیا رفته، ولی بیشتر ایام عمر خویش را در قرن چهارم گذرانده است.

ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم گرکانی که هر چند اثری تألیف نکرده است، اما از مشاهیر عرفای این دوره و اعجوبه‌ای در پرورش شاگردان است. به وسیلهٔ او دو شاگرد به نام‌های ابوبکر نساج و ابوعلی فارمدی تربیت شده‌اند که ابوبکر نساج با تعلیم و پرورش احمد غزالی در این قرن، مکتب جنیدیه را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد و از او شاگردان فراوانی پرورش یافتند که هر یک سرسلسله‌ای شدند و ابوعلی فارمدی نیز شاگردانی به نام خواجه یوسف همدانی و محمد غزالی دارد که محمدغزالی دراین سده می‌زیسته است، ولی همدانی مربوط به سدهٔ ششم است و سرمنشأ سلسله خواجگان یا سلسله نقشبندیه می‌شود.

در بین این افراد، ابوالعباس قصاب آملی و به تبع او شاگردش محمد قصاب را چون که منسوب به شخصی گمنام به نام محمدبن عبدالله طبری هستند و انتساب او به جریری قابل اثبات نیست، می‌توان از بین پیروان مکتب جنید کنار گذاشت. همچنین ابوالحسن هکاری و ابوسعید مخزومی چون که از طریق ابوالفرج طرسوسی در طریقت به ابوالفضل تمیمی منسوبند و بر اساس مستندات، انتساب این شخص به شبلی قابل اثبات نیست، می‌توان از بین پیروان مکتب جنید حذف کرد. بنابراین تعداد مشایخ قطعی مکتب جنیدیه در قرن پنجم به نه نفر می‌رسد (ر.ک. فصل پیروان مکتب) و همان طور که گفته شد از این نه نفر، شش تن صاحب تألیفات هستند؛ بنابراین مطالعه در باب تحولات در اصول و فروع عرفانی مکتب جنید که در این سده صورت می‌گیرد، کاملاً قابل اطمینان است و همه مستند به آثار تألیف شده‌ای است که دیدگاه‌های مؤلفین خود را بیان می‌کنند.

با در نظر گرفتن تعداد نمایندگان مکتب جنید در این قرن، مشاهده می‌شود که حوزهٔ

گسترش و تبلیغ مکتب جنید در این سده، از جایگاه اصلی خود، بغداد، جدا می‌شود و به صورت کامل به خراسان منتقل می‌شود؛ جز اینکه احمد غزالی که اصالتاً ایرانی است و تربیت شدهٔ ابوبکر نساج است، مدتی از عمر خویش را در بغداد به تألیف و تدریس پرداخته است. محمد غزالی نیز هر چند مدت‌ها در بغداد زیسته است؛ اما بخش عمدهٔ روزگار صوفیانهٔ خویش را در خراسان سپری می‌کند.

مباحث مطرح شده،که در قرن چهارم در حدود پنجاه مبحث بود، در این سده به نحو چشمگیری افزایش می‌یابد و تعداد این مباحث به بیش از صد مورد می‌رسد. در بین این مباحث مطرح شده، برخی را می‌توان منحصربه فرد خاصی دانست؛ مثلاً مبحث تلوین و تمکین، ذوق و شرب، واردات، محق، صحو، اثبات و شاهد را فقط قشیری مطرح می‌کند. بسیاری از این مباحث جدید را در قرون قبل می‌توان تحت عناوین دیگری یافت. مثلاً آنچه که قشیری دربارهٔ محق می‌گوید، همان فناست یا می‌توان گفت که مبحث واردات، لوایح، طوالع، لوامع، بواده و هجوم، همان مفهومی است که از آن به حال تعبیر می‌شده است؛ اما با اندک دقتی، انواع مختلف حال را با نام‌های جدیدی بیان کرده‌اند یا بحث قلق که خواجه عبدالله انصاری مطرح می‌کند، نوع پیشرفته‌تری از شوق به شمار می‌آید. برخی از این اصطلاحات برای اولین بار در کشف المحجوب ضبط شده است و باز نشان از نام‌گذاری‌های جدید همان اصطلاحات کهن‌تر است؛ مانند لطیفه که می‌توان آن را بخشی از حال به شمار آورد و یا غین و رین که دو نمونه از انواع حجاب هستند. شرود، طمس، زواید، رمس، واقعه، زوال، نجوی و ایماء نیز از این دسته است. ثبت این اصطلاحات با تفاوت‌های باریک و دقیق، نتیجهٔ تدوین کتب متعدد است که هر چند در دوران قبل ممکن است در بین پیروان این مکتب رواج داشته، اما ثبت نشده و در نتیجه هیچ اثری از آن در دست نیست.

علت دیگر رواج این اصطلاحات، علاوه بر برخورد و تغییر مکان حوزهٔ جغرافیایی مکتب جنید، از دقت و توجه بیشتر پیروان این مکتب در مباحث عرفانی می‌توان نام برد. مسلم است که همهٔ این مباحث جدید، تقلیدی نیست، بلکه حاصل دقت بیشتر صوفیان این دوره در مباحث گذشته است که به صورت کلی بیان شده است؛ به همین سبب بسیاری از این مباحث جدید را تحت عناوین گذشته می‌توان گنجاند.

از مباحث سدهٔ قبل، برخی در این دوره مطرح نمی‌شود؛ مانند اشتیاق، طمأنینه و طلب. دربارهٔ بسیاری از مباحث جدید تنها در حد یک جمله سخن گفته شده است، از جمله بسیاری از مباحث ماند طمس، وطنات، زواید، رمس، شرود، زوال، نجوی، خطر، طوارق و لطیفه که توضیح آن در حد یک جمله است و منحصراً در کشف‌المحجوب یا صد میدان انصاری یا رسالهٔ قشیری ذکر شده است.

مباحث مقدماتی که در سدهٔ چهارم بدان بسیار پرداخته شده بود، در این دوره افول می‌کند؛ مباحثی مانند، صوفی، تصوف و علم بسیار مختصرتر از گذشته بیان می‌شوند. در کل از نظر حجم توضیحات مطالب، در این دوره به افزایش چشمگیری برمی‌خوریم؛ ولی در مباحث اصلی و کلیدی تصوف همانند معرفت، توحید، خوف و رجاء، قبض، بسط و مشاهده، نسبت به گذشته ابتکار و نوآوری کمتری دیده می‌شود.

قرن ششم را می‌توان اوج شکوفایی مجدد مکتب جنید به شمار آورد و در عین حال پایان این مکتب است، زیرا در بین پیروان این مکتب، چهره‌های شاخص و صاحب نامی همچون ابونجیب سهروردی، ابوحفص سهروردی، خواجه یوسف همدانی، عبدالخالق غجدوانی، سنائی، عبدالقادر گیلانی و نجم‌الدین کبری ظهور کردند که به سبب تألیفات متعدد و متنوعشان، عمق و غنای تازه‌ای نه تنها به این مکتب، بلکه به تمام عرفان و تصوف اسلامی بخشیدند؛ اما از طرفی ظهور این عده سبب شد که بعد از آن‌ها زیر شاخه‌های این مکتب به نام برخی از این عده ادامه یابد و دیگر صحبتی از جنید و مکتب او به میان نیاید، آن‌گونه که در قرن پنجم، هجویری و قشیری، خود را جنیدی مذهب می‌نامیدند.

این قرن آغاز سلسله‌های جدیدی همچون قادریه، نعمت اللهیه، نقشبندیه، سهروردیه، و کبرویه است که همه از انشعابات مکتب جنید هستند. البته همان‌گونه که در فصل «پیروان مکتب» بیان خواهد شد، براساس منابع کهن، انتساب برخی از این سلسله‌ها به جنید چندان قابل تأیید نیست؛ ولی به سبب اینکه منابع متأخر این انتساب را برقرار و صحیح می‌دانسته‌اند به آرای شخصیت‌های این سلسله‌ها نیز پرداخته می‌شود.

با توجه به مستندات فصل «پیروان مکتب» تقریباً همهٔ زیر شاخه‌هایی که از شاگردان جنید منشعب شده بود، در قرن پنجم به بن بست می‌رسد و فقط آن‌هایی که منسوب به

ابوعلی رودباری بوده‌اند، در این دوره ادامه می‌یابند و همهٔ شخصیت‌های این قرن به جز عبدالقادر گیلانی، متعلق به شاخهٔ منشعب از ابوعلی رودباری هستند و از این شاخه، چهار سلسلهٔ تصوف به وجود می‌آید به نام‌های نعمت اللهیه که برجسته‌ترین و آخرین شخصیت آن در این قرن، ابوالفتوح بغدادی است و دیگر قونویه که ابن عربی پایه‌گذار و تنها شخصیت این سلسله در قرن ششم است.[۱] سهروردیه از دیگر انشعابات مکتب جنیدیه است که ابونجیب سهروردی و ابوحفص عمرسهروردی از چهره‌های این مکتب در این سده هستند. ابوحفص عمرسهروردی پایه‌گذار آن است و بخش عمده‌ای از عمر خویش را در این سده گذرانده است. چهارمین سلسلهٔ منتسب به جنید که در این قرن شکل می‌گیرد و در انتساب آن به جنید چندان شک و شبهه‌ای نیست، سلسلهٔ نقشبندیه است که خواجه یوسف همدانی در رأس این مکتب است. خواجه یوسف و شاگردانش، عبدالخالق غجدوانی و سنائی در این قرن می‌زیسته‌اند. به غیر از این عده، افراد دیگری نیز به نوعی در این مکتب قرار می‌گیرند که از این چهار سلسلهٔ یاد شده، نیستند و یا انشعاب منتهی به آنان ادامه نمی‌یابد. این عده عبارتند از سنایی، ابوالحسن بستی و دوشاگردش شیخ حسن سکاک و محمدبن حمویه جوینی، ابوالفضل بغدادی، ابوالبرکات بغدادی، ابومدین و ابوسعید اندلسی که واسطهٔ بین احمد غزالی و ابن عربی و ابوالفتوح بغدادی هستند که ابن عربی پایه‌گذار مکتب قونویه است و ابوالفتوح بغدادی واسطه‌ای بین ابومدین و صوفیان قرن هفتم است که سلسله خرقهٔ او نهایتاً به شاه نعمت‌اللّٰه ولی می‌رسد که او مکتب نعمت اللهیه را پایه ریزی می‌کند.

بخشی از قلمرو جغرافیایی این مکتب به بغداد باز می‌گردد، البته بخشی دیگر در خراسان توسط نقشبندیان ادامه می‌یابد. از طرف دیگر، به وسیلهٔ ابومدین و عمار یاسر به دیگر نقاط مانند شمال افریقا نیز کشیده می‌شود که ابن عربی و نجم‌الدین کبری دوران تعلم خویش را در این منطقه گذرانده‌اند. یکی از دلایل انتقال مکتب از خراسان به بغداد را می‌توان تعالیم احمد غزالی در بغداد نام برد. او تنها شخصیت این مکتب در قرن پنجم

۱- البته دورهٔ شکوفایی ابن عربی و خلق آثارش به سدهٔ هفتم مربوط می‌شود؛ بنابراین سلسلهٔ قونویه و ابن عربی از مطالعات این فصل خارج می‌شود، اما به دلیل اینکه بخشی از حیات وی در این سده گذشته است، در مواردی که سخنی از او - البته به غیراز آثارش - پیرامون مبحثی نقل شده باشد، ذکر خواهد شد.

است که بخشی از عمرخویش را در بغداد گذرانده است و در بغداد با پرورش شاگردانی مانند ابونجیب سهروردی و ابوالفضل بغدادی باعث شیوع و گسترش دوبارهٔ مکتب در بغداد می‌شود. همچنین عبدالقادر گیلانی نیز در بغداد می‌زیست که اگر انتساب او را به جنید، صحیح بدانیم، تنها بازماندهٔ شاگردان شبلی است که سلسله خرقهٔ او از شبلی ادامه یافته است تا در این قرن به او منتهی می‌شود و او پایه‌گذار مکتب قادریه است.

در این سده، آثار فراوانی بخصوص توسط پایه‌گذاران سلسله‌های جدید، تألیف می‌شود که عمدتاً به زبان عربی است و فقط آثار سنایی و بخشی از آثار عین القضات و نجم کبری به فارسی تألیف شده است. از دیگر ویژگی‌های این قرن را می‌توان پدیدآمدن مجموعه شعر دراین مکتب به شمار آورد. سنایی نخستین مجموعه‌های شعری صوفیانه را در این عصر پدید می‌آورد که بسیاری از تعالیم این مکتب در آن دیده می‌شود. به غیر از آن، در آثار عین‌القضات هم به شعر زیاد استناد می‌شود[1].

در سدهٔ پنجم، انبوهی از اصطلاحات جدید در کتاب‌های انصاری و هجویری و قشیری ثبت و شرح شده بود که در این سده خبر از هیچ کدام از آن اصطلاحات جدید نیست. در این قرن هیچ مبحث جدیدی پدید نمی‌آید جز اینکه ابن عربی در مبحث توحید، وحدت وجود را پایه ریزی می‌کند و چون آثار و نظراتش دربارهٔ وحدت وجود بعد از قرن ششم پدید می‌آید. در حوزهٔ مطالعهٔ این فصل قرار نمی‌گیرد. مباحثی همانند قبض و بسط، غیبت و حضور، صحو و سکر و فقر بسیار مختصر بیان می‌شوند. بحث‌های مقدماتی مانند تعریف صوفی و علم و معرفت در این قرن، حجم بیشتری را به خود اختصاص می‌دهد و دو نکتهٔ مهم و جدید در این مباحث، تأکید بر عقل و جدا کردن آن از علم و قراردادن آن در برابر عشق است و دیگر اینکه همان طور که هجویری دربارهٔ خرقه بسیار سخن گفته در این قرن نیز به خرقه و قواعد آن توجه می‌شود.

مبحث عشق که احمد غزالی در قرن پیشین و اوایل این قرن از آن سخن می‌گوید، در کنار محبت مطرح می‌شود، ولی بین عشق و محبت تفاوت پدید می‌آید. هیچ سخنی از حجاب در این عصر به میان نمی‌آید و اگر سخنی دراین باره گفته شود، دربارهٔ

۱- البته پیش از این نیز اشعاری از صوفیان این مکتب به مناسبت‌های مختلفی نقل شده است، بخصوص احمدغزالی که اشعار فارسی زیادی از خود در آثارش ذکر کرده است.

مصداق‌های حجاب است نه خود حجاب. مبحث نفی و اثبات نیز فراموش می‌شود.

هر کدام از پایه‌گذاران مکاتب جدید، اصول خویش را تشریح می‌کنند، مخصوصاً نجم‌الدین کبری و عبدالخالق غجدوانی که توصیه نامه‌ای دربارهٔ رعایت تمام اصول تصوف از خود به جای نهاده‌اند.

به علت بازگشت مکتب به بغداد و شرایط خاص این شهر، دوباره مبحث سماع که در خراسان رونق گرفته بود، مورد بی توجهی قرار می‌گیرد.

اولین مرحلهٔ پیدایش و رویش مشرب‌های عرفانی در قرن سوم بود که شعب عرفانی متعددی از جمله مکتب جنید شکل گرفت و معمولاً این سلسله‌ها تا قرن ششم ادامه یافت و در این قرن شاهد مرحلهٔ دوم رویش و جوانه زدن مجدد سلسله‌های صوفیانه بر پایهٔ آموزه‌های گذشتگان هستیم. تقریباً بسیاری از سلاسل صوفیانه که تا زمان ما ادامه یافته‌اند، در قرن ششم شکل می‌گیرند.

علت توجه خاص به رعایت شریعت و حفظ ظواهر آن، باعث فراموش شدن مبحث ملامت می‌شود. بحث ملامت که در برخورد با پیروان حمدون قصار در سدهٔ چهارم وارد مکتب جنید شده بود و در قرن پنجم نیز مورد توجه برخی از این صوفیان بود، در این قرن به فراموشی سپرده می‌شود و دیگر هیچ سخنی از آن در میان نیست. دلیل آن نیز واضح است، چون مهمترین کاری که ملامتیان انجام می‌دادند تا مورد ملامت قرار گیرند و از دید مردم بیفتند، رعایت نکردن ظاهر فرمان‌ها و اوامر شرع و ارتکاب نواهی بود که با توجه به حال و هوای حاکم بر این قرن، طبیعی است که به دست فراموشی سپرده شود، چون مجالی برای سبک داشت شرع و اوامر آن نیست.

عمدهٔ مراتب سلوک این دوره را می‌توان در نظرات ابونجیب سهروردی جویا شد که شروع آن را از توبه می‌داند و نهایت آن را توکل ذکر می‌کند. ولی از دیدگاه جنید، مراتب سلوک از علم شروع می‌شود و به مشاهده خاتمه می‌یافت. خاتمهٔ سلوک از دید ابونجیب سهروردی توکل است که در عقاید جنید، توکل از اعمال مرحلهٔ زهد یعنی مراتب متوسطهٔ سلوک است. او هیچ نظری دربارهٔ مشاهده، حال و مقام، توحید، سماع، حضور و غیبت بیان نمی‌کند. ابونجیب، مراتب سلوک را بدین گونه برمی‌شمارد: «اول مقامی انتباه است که بیرون آمدن است از حد غفلت. پس توبه است و آن رجوع است از

ما سوی اللّه. پس انابت است پس ورع است. پس محاسبت نفس است. پس زهد است و آن ترک کردن حلال از دنیا و رغبت از آن و شهوت‌ها بگردانیدن است. پس فقر است و آن نابودی املاک است و خالی شدن دل از آنچه دست از آن خالی است. پس صدق است پس تصبر است و این آخر مقام‌های مریدان است. پس صبر است. پس رضا است. پس اخلاص است. پس توکل است» (سهروردی، ۱۳٦۳: ۷۴).

فصل دوم

مشایخ و پیروان مکتب

جنید سرسلسلهٔ این مکتب، از مشهورترین صوفیان به شمار می‌رود و در فقه و حدیث و برتر از همه در عرفان و تصوف اسلامی، چنان مشهور و مقبول خاص و عام واقع شده است که صوفیان بعد از او، انتساب به او را شرافت و افتخار به حساب می‌آوردند و سعی می‌کردند نسبت خرقهٔ خویش را به او برسانند. مقام و منزلت علمی او به حدی بود که بعد از مرگ استادش، سری سقطی، بسیاری از برادران طریقت و شاگردان سری، در جلسات درس او حاضر می‌شدند و خود را شاگرد او می‌شمردند.

استادان جنید

عرفان و تصوف سدهٔ سوم که در بغداد، جنید نمایندهٔ آن است، مدتی قبل از وی به وسیلهٔ برخی از مشایخ و صوفیان و زاهدان در این شهر شکل گرفته بود و مباحث عرفانی بر پایهٔ آیات قرآن کریم و احادیث و سنت حضرت رسول(ص) و با اقتدا به اعمال و رفتار صحابه و تابعین مخصوصاً اصحاب صفه، مطرح شده بود. در این میان جنید با پشتوانه‌ای چنین استوار و با تکیه بر استعداد و تیزبینی و دقت‌های خاص خویش عرفان و تصوف را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. برای تبیین بهتر اندیشه‌ها و اصول مکتب جنیدیه از شناخت متقدمان و مشایخی که جنید مستقیم و غیرمستقیم از برکت وجود آنان بهره‌مند

شده است، چاره‌ای نیست.

۱- معروف کرخی

شرح حال او در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است حتی دربارهٔ اسم و کنیهٔ او نیز اتفاق نظری نیست. برخی او را ابومحفوظ معروف بن فیروز می‌نامند (سلمی، ۱۹۵۳ :۸۵). عده‌ای او را معروف بن علی الکرخی گفته‌اند (انصاری، ۱۳٦۲ :۳۸). برخی او را معروف بن فیروزان نامیده‌اند (خطیب بغدادی، ج ۱۳: ۱۹۹) و حتی کنیه او به جای ابومحفوظ، ابوالحسن نیز ثبت شده است (اتابکی، ۱۹۹۲: ج ۲: ۲۱۱).

در قدیم‌ترین مأخذ یعنی طبقات الصوفیهٔ سلمی و همچنین در منابع متأخرتر مانند آثار عبدالله انصاری و ابن خلکان اشاره شده که او به دست علی بن موسی‌الرضا(ع) اسلام آورد و هنگامی که شیعه بر درگاه او ازدحام کرده بودند، دنده‌هایش شکسته شد و از این درد، بالاخره در بغداد درگذشت (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۵؛ انصاری، ۱۳٦۲: ۳۸؛ ابن خلکان ۱۹۷۷، ج ۵: ۲۳۱). قشیری و زرکلی نیز گفته‌اند که او از موالی علی بن موسی(ع) است (زرکلی، ج ۸: ۱۸۵؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹).

داستان ترسا بودن او را دیگر منابع نیز نقل کرده‌اند و خطیب بغدادی، پدرش را از صابئین و از اهالی نهروان، از روستای واسط می‌داند. (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱۳: ۲۰۰). ابن جوزی هم در «مناقب معروف الکرخی»، هم در «صفة‌الصفوة» و هم در «المنتظم»، یک داستان برای اسلام آوردن او ذکر می‌کند که به سبب اینکه معلم در مکتب به وی و دیگر شاگردان، تثلیث مسیحیت درس می‌داد، با معلم منازعه کرد و از مدرسه فرار کرد؛ هنگامی که بازگشت مسلمان شده بود. پدر و مادرش نیز به تبع او مسلمان شدند (ابن جوزی، ۱۹۸۰ :٦۱۸ و۱۹۲۲،ج ۱۰:۸۹و ۱۹۸۵، ج ۲:۳۱۸)؛ امّا خطیب بغدادی می‌گوید هنگامی که اسلام بر پدرش عرضه کرد، بر او داد زد (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱۳: ۲۰۰)؛ یعنی که اسلام آوردن او را نپذیرفت. تاریخ‌های زیادی دربارهٔ سال فوت او نقل شده که بیشتر، سال دویست هجری را ذکر کرده‌اند.

دربارهٔ استاد و پیر طریقت معروف باید یادآور شد که از بین تمام مآخذ کهن که به ترجمهٔ او پرداخته‌اند، تنها هجویری است که او را مرید داوود طایی می‌داند و بقیه هیچ اشاره‌ای به رابطهٔ او با داوود طایی نکرده‌اند (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۴۱). در روایات

متعددی که دربارهٔ شرح حال داوود طایی در منابع کهن آمده است، تقریباً هیچ کدام صحبتی از شیخ و استاد طریقت وی، یا اینکه او شاگردی داشته باشد، به میان نیاورده‌اند و تنها هجویری است که بنا بر مشرب خویش، داوود طایی را مرید حبیب عجمی می‌داند؛ امّا دیگران او را یک فقیه و شاگرد ابوحنیفه به شمار آورده‌اند (ابی نعیم، ج ۷: ۳۳۲؛ خطیب بغدادی، ج ۸: ۳۴۷؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۲: ۲۷۳؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۸: ۲۷۹). دربارهٔ شاگرد یا شاگردان معروف کرخی، فقط هجویری و سلمی می‌گویند که او استاد سری سقطی است (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۵؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۱۴۱) و دیگران دراین باره نیز سکوت کرده‌اند؛ به همین سبب، بعد از معروف کرخی، می‌توان برای تصوف اسلامی، رابطهٔ استاد و شاگردی در نظر گرفت و معروف را سرآغاز سلسله‌های صوفیانهٔ اسلام می‌توان به شمار آورد.

احمد جنبل دربارهٔ او گفته که نهایتی از علم نیست که معروف به آن نرسیده باشد (اتابکی، ۱۹۹۲، ج ۲: ۲۱۱؛ ابن جوزی، ۱۹۸۰ :۶۳۴و ۱۹۹۲، ج ۱۰: ۸۹).

۲- سری سقطی

قدیمی‌ترین تذکرهٔ عرفانی؛ یعنی طبقات الصوفیه سلمی، جنید را خواهر زاده و شاگرد سری سقطی معرفی می‌کند (سلمی، ۱۹۵۳ :۴۸) و به تبع او خطیب بغدادی، خواجه عبداللّه انصاری، ابن جوزی، هجویری، زرکلی و جامی نیز او را استاد و دائی جنید می‌دانند (ابن جوزی، ۱۹۲۲، ج ۱۲: ۶۷؛ خطیب بغدادی، ج ۹: ۱۸۷؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۱۳۷۰؛ انصاری، ۱۳۶۲ :۹۶؛ زرکلی، ج ۳: ۱۲۹). بنابراین هیچ شکی دراین مورد به جای نمی‌ماند.

در وجه تسمیهٔ سقطی، هجویری می‌گوید که «اندر بازار بغداد سقط فروشی کردی» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۳۷). سلمی در همان مأخذ می‌گوید که استاد او معروف کرخی است (همان :۴۸). ابن جوزی نیز در «المنتظم» او را مصاحب معروف کرخی می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۲۲، ج۱۲ :۶۷) و علاوه بر آن ذکر می‌کند که از ابوبکر بن عیاش و یزید بن هارون حدیث روایت کرده است (همان). «تاریخ بغداد» وفاتش را در روز سه شنبه، ماه رمضان سال دویست و پنجاه و سه می‌داند (خطیب بغدادی، ج ۹:۱۹۲).

۳- حارث محاسبی

از دیگر استادان جنید، حارث محاسبی است. جامی و انصاری و سلمی، او را همانند سری سقطی، استاد بغدادیان (صوفیان مقیم بغداد) می‌شمارند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۰؛ انصاری، ۱۳٦۲: سلمی ۱۹۵۳: ٥٦). در حلیة اولیا نیز بیان شده که جنید به نزد حارث محاسبی و سری سقطی به سلوک پرداخته است (ابی نعیم، ج ۲۵۵:۷). سبکی نیز جنید را دانش آموخته نزد حارث محاسبی و سری می‌داند (سبکی، ج ۳٦:۲).حارث محاسبی در سال دویست و چهل و سه از دنیا رفته است (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳٦۹:۲).

۴- محمد علی قصاب

این شخص نیز بنا بر ادعای جنید، از استادان اوست؛ در این باره می‌گوید: «مردم می‌پندارند که من شاگرد سری سقطی‌ام، من شاگرد محمد علی قصابم که از وی پرسیدم که تصوف چیست؟ گفت ندانم، لکن خُلقٌ کریمٌ یَظهرهُ الکریمُ فی زمانٍ من رجلٍ کریمٍ بین قومٍ کرامٍ» (انصاری، ۱۳٦۲: ۲۱۵). عین همین روایت را جامی نیز نقل کرده است؛ ولی از احوال و آثار این شخصیت اثر دیگری در دست نیست.

شاگردان جنید

جنید در طول دوران تعلیم خود که تقریباً پس از مرگ استادش، سری سقطی، آغاز می‌شود، شاگردان زیادی پرورش داد؛ البته به خاطر شأن والایش و اهمیتی که سری در طول حیاتش به او می‌داد، تعداد زیادی از همدرسان و اقرانش، پس از مرگ سری، خود را شاگرد او به حساب می‌آوردند. این افراد عبارتند از: «ابوالحسن نوری»[۱]، «ابوسعید خراز»، «رویم بن احمد»، «ابوبکر دینوری»، «ابوحمزه بغدادی»، «خیرالنساج» و «عمروبن عثمان مکی». در بین این افراد، برخی صاحب مذهب خاصی در تصوف بودند و شیوه و روشی مستقل داشتند؛ همانند ابوالحسن نوری که بنا بر عقیدهٔ صاحب کشف المحجوب، سلسلهٔ نوریه که مشخصهٔ آن، ایثار است به او منتهی می‌شود (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۴۴) و دیگر ابوسعید خراز که مبتکر بحث فنا و بقا است و سلسلهٔ خرازیه از دیدگاه‌های وی نشأت گرفته است (همان: ۳۱۱). برخی دیگر از آنان، همانند رویم، با

۱- در برخی از منابع نام وی را به صورت ابوالحسین نوری نیز ذکر کرده‌اند.

آنکه شاگردانی تربیت کردند، ولی همانند نوری و خراز، موجد سلسله خاصی در تصوف نشدند. این افراد با اینکه از اقران و اکفاء جنید بودند، ولی خود را شاگرد وی به حساب می‌آوردند؛ به همین سبب بسیاری از صوفیان ادوار بعد که از طریق این اشخاص سلسله خرقهٔ خود را به جنید منسوب می‌دارند - هر چند ممکن است از نظر اعتقادات و تعالیم با جنید مشترکاتی داشته باشند - ولی سلسله خرقهٔ آن‌ها به جنید نمی‌رسد و نمی‌توان آن‌ها را از شاگردان جنید به شمار آورد.

«عمروبن عثمان مکی» بنا بر سخن جامی در نفحات‌الانس، استاد حسین منصور حلاج است و «نسبت با جنید درست کند و با خراز صحبت داشته است و از اقران ایشان است» (جامی، ۱۳۷۰، ۸۴). هجویری نیز او را شاگرد خراز و نباجی می‌داند، بعد از آن نسبت ارادت او را به جنید، به حساب می‌آورد (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۷۵)؛ اما عطار، مکی را در تربیت شاگردان، هم ردیف جنید می‌داند نه شاگرد او و معتقد است که حلاج در آغاز شاگردی او می‌کند و بعد از او تبری از او، به نزد جنید می‌آید که جنید او را رد می‌کند (عطار، ۱۳۷۰ :۳۶۹). همین دلیل عطار سند معتبری است که با استناد به آن می‌توان مکی را از حیطهٔ شاگردان جنید کنار گذاشت. علاوه بر آن تاریخ وفات او نیز که بین سال‌های دویست و نود و شش تا دویست و نود و هشت اتفاق افتاده است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۷۵)، می‌تواند گویای این باشد که او همسال و از اقران و همدرسان جنید بوده است.

«رویم بن احمد» از دیگر اشخاصی است که خود را شاگرد جنید می‌دانسته است، امّا از اقران او بوده است. او را به عنوان فقیه و مقری و زاهد می‌شناسند و اسم کامل او رویم بن احمد بن محمد بن یزید بن رویم بن یزیدالبغدادی است که در فقه مذهب داوود داشت. جد او، رویم کبیر، در ایام مأمون می‌زیسته است. او در سال سیصد و سه در بغداد درگذشته است (ذهبی، ۱۹۸۶؛ ج ۱۴: ۲۳۴). جامی دربارهٔ کینهٔ او گفته که یا ابومحمد است یا ابوبکر.

جنید در منقبت وی می‌گوید که «ما عارفان مشغولیم و رویم مشغول فارغ» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۷۰) و همچنین گفته است کسی که می‌خواهد شخصی را ببیند که بیست سال حب دنیا را در دل مخفی داشت به رویم بنگرد (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰

:۲٦٨). این سخن جنید دربارهٔ رویم ناشی از آن است که او پس از مدت‌ها عزلت و زهد از دنیا، بالاخره شغل قضاوت را از خلیفه می‌پذیرد و در بغداد شروع به قضاوت می‌کند و به همین سبب، معمولاً جنید، شاگردان را از معاشرت او باز می‌داشته است. داستانی دربارهٔ ملاقات بوعمرو زجاج با رویم در طبقات الصوفیهٔ انصاری ذکر شده است که جنید مانع دیدار او با رویم می‌شده، امّا پس از آنکه بوعمرو زجاج به دور از چشم جنید با رویم ملاقات می‌کند، جنید، علت ممانعتش را اینگونه بیان می‌کند «چون دیدی وی را؟ گفت سخت بزرگوار و محتشم. گفت الحمدللّه از بیم ترا می‌گفتم که به وی مرو، نباید که در آن سیرت و تلبیس وی را ببینی، فرا چشم تو نیاید؛ مایهٔ خود به باد دهی. الحمدللّه که نیکو دیده‌ای. مردی بزرگ است و محتشم» (انصاری، ۱۳٦۲: ۲٦۳). ابوعبداللّه خفیف گوید که «هرگز دیدهٔ من کسی را ندیده که در توحید سخن گفتی چنان که رویم» (جامی، ۱۳٦٦ :۹۵). خواجه عبداللّه انصاری دربارهٔ رویم می‌گوید که «خود را شاگرد جنید می‌نمود، از یاران وی است و مه از وی و من مویی از رویم دست تردارم از صد جنید» (انصاری، ۱۳٦۲ :۲٦۲). خواجه عبداللّه انصاری ابتدا به خراز معتقد است بعد رویم را بزرگ می‌دارد، سپس جنید و بعد از او نوری را (همان: ۲٦۴).

«**ابوسعید خراز**» اولین کسی است که صحبت از فنا و بقا می‌کند و خرازیان در تصوف، تولی به او می‌کنند (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۱۱). او از اکفاء و اقران جنید بوده و هر چند خود را شاگرد او معرفی می‌کرده است؛ انصاری در این مورد می‌گوید که «وی خویشتن به شاگردی جنید فرا نماید، خود بارخدای جنید اید. از یاران و اقران جنید است و از او مه است. پیش از وی برفته از دنیا در سنهٔ سبع و سبعین یا ثمانین [مأتین]» (انصاری، ۱۳٦۲: ۱۵۹) و در جایی دیگر خراز را غایت و کمال می‌داند که برتر از او کسی نیست (همان: ١٦٠).

«**ابوالحسین نوری**» نیز از دیگر صوفیانی بود که در حلقهٔ درس جنید حاضر می‌شد، ولی از کسانی است که مکرر با جنید اظهار مخالفت می‌کرده است. او شاگرد سری سقطی و محمد علی قصاب است و احمدابوالحواری و ذوالنون مصری را دیده است (همان: ۱۹۰). همچنین نقل است که با ابوحمزهٔ بغدادی نیز تردد داشته و شاید تندروی‌هایش

در حفظ شریعت بود که او را به جنید نزدیک می‌کرد (زرین کوب، ۱۳٦۷ :۱۲۸). وی قبل از جنید از دنیا رفته و جنید دربارهٔ مرگ او گفته که «ذهبَ هذاالعلمُ بموتِ النوری» (انصاری، ۳٦۲ :۱۹۱).

دو روایت دربارهٔ برخورد بین جنید و نوری نقل شده است؛ گفته می‌شود «که وی نزدیک جنید اندر آمد؛ وی را دید مصدّر نشسته؛ گفت: یا اباالقاسم غششتُم فصدَّروکَ و نصَحتُم فَرمونی بالحجارةِ؛ حق بر ایشان بپوشیدی تا مصدرت کردند و من ایشان را نصیحت کردم به سنگم براندند» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱٦۵). برخورد دیگر بعد از واقعهٔ غلام خلیل[1] پیش آمده است که وقتی از جنید چیزی پرسیدند از صبر و توکل؛ جنید آهنگ کرد که جواب گوید، نوری گفت «مگو؛ بانگ بر وی زد گفت نه تو وقت محنت صوفیان، به یک سو شدی و دست در دانشمندی زدی، مگوی سخن این طایفه» (انصاری، ۱۳٦۲: ۱۹۰).

«**خیرالنساج**» از دیگر صوفیانی است که با جنید در حلقهٔ درس سری سقطی حاضر می‌شد. «شبلی و ابراهیم خواص، هر دو اندر مجلس وی توبه کردند. شبلی را به جنید فرستاد مر حفظ حرمت جنید را، او به نزدیک جنید محترم بود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

«**حلاج**» از دیگر صوفیانی است که با جنید در ارتباط بوده است. داستان او آشکارتر از آن است که نیاز به شرح و توضیح داشته باشد. او تحت تأثیر تعالیم سه تن قرار گرفت: سهل تستری، عمروبن عثمان مکی و جنید. دکتر زرین کوب می‌گوید که «نقش سهل تستری و عمروالمکی در زمینهٔ زهد و حدیث بوده است؛ اما جنید او را به طریقهٔ صوفیه وارد کرد و لباس صوفیه بر او پوشاند ونزدیک به بیست سال، در مجلس جنید حاضر می‌شد» (زرین کوب، ۱۳٦۷:۱۳۳). با این وجود ظاهراً پس از بازگشت حلاج از هند، جنید او را طرد می‌کند و حتی حکم ارتداد او را نیز امضا می‌کند و می‌نویسد «نَحنُ نَحکُمُ بالظاهر» (شیمل، ۱۳۷۴: ۱۳۴). امّا عطار، عقیده‌ای دارد که بر خلاف نظر زرین

۱- غلام خلیل از نزدیکان خلیفه است که از صوفیان به نزد خلیفه سعایت می‌کند و بدین سبب، نوری و رقام و ابوحمزه [بغدادی] رابرای مجازات به دارالخلافه می‌برند که در نهایت از کشته شدن، نجات می‌یابند (هجویری، ۱۳۸۰ :۲۳۷).

کوب است؛ وی می‌گوید که جنید، حلاج را از همان آغاز به عنوان مرید نپذیرفته است (عطار، ۱۳٦۴: ۳٦۹) و اگر به مجلس جنید، رفت و آمدی داشته است در حد مستمع عادی بوده، نه از شاگردان خاص او. رابطهٔ جنید و حلاج در آغاز به هر شکلی که بوده است، به سبب اینکه در نهایت به نقار کشیده شده، نمی‌توان حلاج را در زمرهٔ مریدان و شاگردان جنید به شمار آورد؛ چون اگر حلاج با جنید هم عقیده بود، اختلاف آن‌ها به جایی کشیده نمی‌شد که حکم قتل را امضا کند.

«ممشاد دینوری» از دیگر صوفیانی است که سلسله نسب او را به جنید می‌رسانند، ولی طبق مدارک موجود نمی‌توان او را شاگرد جنید به شمار آورد؛ زیرا تنها جامی به ذکر مختصری از احوال او پرداخته و او نیز ممشاد را شاگرد «یحیی جلاء»، پدرابوعبداللّه جلاء و از اقران جنید می‌داند.

گذشته از این عده که در انتساب آن‌ها به جنید جای بحث و شک است، عده‌ای از صوفیان بغداد بوده‌اند که مستقیماً تحت تعالیم جنید قرار داشته و این شاگردی را افتخار خود می‌دانسته اند، به طوری که ابوعمروزجاجی از اینکه با جنید ارتباط داشته خشنود بوده و بارها می‌گفته که «سی سال من خلای جنید را به دست خود پاک کرده‌ام و به آن فخر می‌کنم» (انصاری، ۱۳٦۲: ۴۹۴) و ابوالعباس سریج که باکلام خویش، مخاطبان را مسحور می‌کرد، می‌گوید که این قدرت سخنوری و علم من از برکت مجالست ابوالقاسم جنید است (جامی، ۱۳٦٦ :۱۴۹).

شاگردان مستقیم جنید را نیز می‌توان در دو گروه جای داد: گروه اول آن‌ها که شاگردی تربیت نکرده‌اند و اگر مریدی داشته‌اند، اسمی از آن‌ها در میان نیست و سلسله خرقهٔ جنید، از طریق آن‌ها ادامه نمی‌یابد که تعدادشان نیز به نسبت زیاد است. گروه دوم، صوفیانی اند که به واسطهٔ پرورش شاگردان، حلقهٔ اتصال سلسله‌های صوفیانهٔ سده‌های بعد با جنید هستند. معصومعلی شاه شیرازی، تعداد آن‌ها را نه نفر می‌داند (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۳۳۱) که اگر از بین آن‌ها زجاجی[1] و رویم و ممشاد دینوری را خارج

۱- «ابوعمروزجاجی» که نام وی محمد بن ابراهیم بن یوسف بن محمد است و اصلش از نیشابور است و علاوه بر جنید، با ابوعثمان حیری، رویم و خواص نیز صحبت داشته است (انصاری، ۱۳٦۲: ۴۹۴). سلمی سال وفات او را سیصد و چهل و هشت می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۱). وی چهل سال در مکه مجاور بوده است.

کنیم، این تعداد به شش نفر می‌رسد، رویم و ممشاد دینوری را به دلیل اینکه از اقران و اکفاء جنید بوده‌اند نه از شاگردانش و زجاجی را به دلیل اینکه استادان دیگری نیز داشته و بیشتر تحت تأثیر آن‌ها بوده است تا جنید:

«ابوعبدالله بن جلا» مدتی را در صحبت جنید گذرانده است؛ «اصلش از بغداد بود و در رملّه و دمش اقامت داشت و از اجلّهٔ مشایخ شام بود. صحبت پدرش، یحیی جلا و ابوتراب نخشبی و ذوالنون مصری و ابوعبیدبصری را درک کرده بود. با جنید و نوری صحبت داشت و در سال سیصد و شش وفات کرده است» (هجویری، ۱۳۸۰ :۱٦۹). عده‌ای در تصوف، او را منسوب به جنید می‌دانند. هر چند وی مدتی شاگردی جنید کرده است؛ امّا نمی‌توان سلسله خرقهٔ او را از جنید دانست؛ زیرا بیشتر تحت تعلیم پدرش و ابوتراب نخشبی بوده است. امّا در تذکرة الاولیاء، روایتی مضبوط است که بیانگر رابطهٔ او با جنید است؛ «گفت روزی، جوانی دیدم ترسا، صاحب جمال، در مشاهدهٔ او متحیر شدم و در مقابل او ایستادم. جنید می‌گذشت. گفتم یا استاد این چنین رویی بـه آتش دوزخ نخواهد سوخت. گفت این بازارچهٔ نفس است و دام شیطان که ترا بر این می‌دارد نه نظارهٔ عبرت که اگر نظر عبرت بودی در هژده هزار عالم، اعجوبه موجود است؛ امّا زود باشد که تو بدین بی حرمتی و نظر در وی، معذب شوی، گفت چون جنید برفت مرا قرآن فراموش شد. سال‌ها استعانت خواستم از حق تعالی و زاری و توبه کردم. تا حق تعالی به فضل خویش قرآن باز عطا فرمود. اکنون چندگاه است تا زهرهٔ آن ندارم که به چیزی از موجودات التفات کنم تا وقت خود را به نظر کردن در اشیاء ضایع نگردانم» (عطار، ج ۲، ۱۳۳٦: ٦۳). از دیگر شاگردان جنید، ابویعقوب نهرجوری است و با جنید و عمروبن عثمان مکی صحبت داشته و در اصل شاگرد ابویعقوب سوسی است و در سال سیصد و سی از دنیا رفته است (سلمی،۱۹۵۳ :۳۷۸؛جامی،۱۳٦٦: ۱۳۰).

«ابوالحسن مزیّن» از دیگر کسانی است که جلسات درس جنید را درک کرده است و به صحبت سهل بن عبدالله تستری نیز رسیده است. ذهبی، دو ابوالحسن مزیّن نام می‌برد به نام مزیّن صغیرو مزین کبیرو آن که شاگردی جنید کـرده است، ابـوالحسن مـزیّن صغیراست (ذهبی، ج ۱۵، ۱۹۸٦ :۲۳۲). ابن جوزی سال وفات او را سیصد و بیست وُ هشت می داند (ابن جوزی، ج ۲، ۱۹۸۵ :۲٦٦). «ابوبکر کتّانی» نیز از دیگر یاران جنید

است. نام او محمد بن علی بن جعفر البغدادی الکتّانی است.

سال‌ها در مکه مجاور بوده و در آنجا از دنیا رفته است در سال سیصد و بیست و دو هجری (انصاری،۱۳٦۲ :۴۳۷). او علاوه بر جنید، شاگردی خراز و ابوالحسین نوری نیز کرده است (سلمی، ۱۹۵۳ :۳۷۳).

از دیگر شاگردان مستقیم جنید می‌توان از افراد زیر نام برد که به صورت مختصر در کتب و تراجم، از آن‌ها یاد شده است؛ «ابوبکر عطوفی» متوفی سال سیصد و چهل و پنج (انصاری، ۴٦۵:۱۳٦۲؛جامی،۸۷:۱۳٦٦)، «ابوبکر بن ابی سعدان» که علاوه بر جنید در جلسات درس نوری نیز شرکت می‌کرده است و عالم به علوم شرع بوده است (انصاری،۴۲٦: ۱۳٦۲؛ جامی،۱۳٦٦ :۱۸٦)،«ابوالعباس آدمی» که از کبار مریدان جنید بوده استو به سبب واقعهٔ حلاج [1] و قبل از او از دنیا رفته است (هجویری، ۱۸۸:۱۳۸۰)، «ابوجعفر فرغانی»، «ابومحمد عبدالله بن محمد شعرانی»، «ابوسعید بن اعرابی»، «ابوالعباس سریج»، «ابوالحسین مالکی» و «ابوجعفر حفار» از دیگر شاگردان بلاواسطهٔ جنید بوده‌اند.

از بین شاگردان جنید، شش تن بودند که هرکدام سرمنشأ یک سلسله شدند و تعالیم جنید و سلسلهٔ خرقه او از طریق آن‌ها ادامه پیدا کرد. این افراد به ترتیب سال وفات عبارتند از ۱- محمدبن احمد جریری ۲ - ابوبکر واسطی ۳ - ابوعلی رودباری ۴ - عبدالله بن محمد مرتعش ۵ - ابوبکر شبلی ٦ - ابومحمد جعفربن محمد نصیرخلدی.

در بین این شش نفر از شاگردان جنید، شبلی و جریری بیشترین تعداد شاگردان را تربیت کردند؛ امّا از نظر انشعابات، شاخه‌ای که از طریق ابوعلی رودباری به جنید می‌رسد، غنی‌ترین زیر مجموعه را از نظر تعداد سلسله‌های صوفیانه دارد. از نظر امتداد زمانی سلسله‌های صوفیانه، می‌توان از سلسلهٔ منتهی به ابوعلی رودباری و شبلی نام برد که به سدهٔ هفتم رسیدند.

«ابونجیب سهروردی» عارفی وارسته است که اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم

۱- دربارهٔ مرگ او نوشته‌اند هنگامی که ابن فرات (وزیر وقت)، علیه حلاج برگزار کرده بود و از فقها و دیگر صوفیان برای صدور حکم اعدام حلاج، استفتاء می‌کرد، ابوالعباس آدمی در حمایت از حلاج سخنان تندی به وزیرگفت که باعث برخورد لفظی شدیدی بین او و وزیر شد و در نهایت ابن فرات دستور به ضرب او داد و در آن مجلس آن قدر او زدند که چند روز بعد و حتی قبل از اعدام حلاج از دنیا رفت.

می‌زیسته است. وی از سه تن از استادان روزگار خود یعنی قشیری، احمد غزالی و وجیه‌الدین عمرالبکری درس آموخته و خود شاگردانی پرورش داده که هر کدام بانی سلسله‌ای جدید شده‌اند. ابونجیب سهروردی همانند نقطهٔ اتصالی است که در او، سلسله شاگردان جنید که از طریق شبلی و ابوعلی رودباری جریان یافته بود در یک جا متمرکز می‌شود و دوباره از وجود او سریان می‌یابد و منشأ بسیاری از سلسله‌های مهم بعد از قرن هفتم است.

شاگردان جنید در قرن سوم

گفته شد که شش نفر از شاگردان مستقیم جنید، هر کدام تعالیم خویش را که از استاد فراگرفته بودند، از طریق تربیت شاگردانی ادامه دادند. همهٔ این افراد، بخش عمدهٔ حیات خویش را در قرن سوم گذرانده بودند و ربع اول قرن چهارم را به تعلیم و تربیت کردن شاگردان سپری کردند و همهٔ آن‌ها تا پایان نیمهٔ اول قرن چهارم درگذشتند.

«جریری» از شاگردان جنید است که جنید او را به عنوان خلیفهٔ پس از خویش تعیین کرد. دربارهٔ اسم واقعی او اختلاف است، امّا کنیه‌اش ابومحمد است. برخی اسم او را احمد بن محمد بن حسن گفته‌اند و برخی عبدالله بن یحیی و عده‌ای حسن بن محمد ثبت کرده‌اند.

گفته شده که «او به همراه جنید پرورش یافتهٔ سری سقطی است»(ذهبی، ۱۹۸۶،ج ۴۲۶:۱۴)؛ امّا به غیر از این روایت، همهٔ منابع به طور قاطع اشاره کرده‌اند که او از شاگردان جنید است و بعد از وی جانشین شد. گفته می‌شود که قبل از اینکه از مریدان جنید شود، با سهل تستری صحبت داشته و از پرورش یافتگان وی نیز بوده است (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵٦؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۴۴۸:۲؛ سلمی، ۱۹۵۲ :۲۵۹؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۱۸۷)؛ پس بعید می‌نماید که او در محضر سری سقطی تربیت شده باشد و از اقران جنید باشد. سال وفات او را سیصد و یازده یا سیصد و دوازده هجری می‌دانند، هنگامی که از حج برمی‌گشته است، در جنگ قرامطه زندگی را وداع گفته است (انصاری، ۱۳٦۲: ۳۵٦؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۴۸). قشیری از او نقل می‌کند که گفت کار ما را بر دو چیز بنا کرده‌اند؛ مراقبت خدای تعالی و نگاه داشت ظاهر علم.

این هر دو نکته نشان می‌دهد که «تعلیم او چیزی جز ادامهٔ طریقت استادش، جنید و جز حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از طریقهٔ اهل سکر نیست»(زرین کوب، ۱۳۶۷ :۱۲۲).

چهار نفر نسبت تصوف خویش را به جریری می‌رسانند که عبارتند از «ابوعبدالله محمدبن احمدالمقری»، «ابومحمد راسبی»، «ابوالقاسم جعفربن احمد المقری» و «عبدالله الطبری» که سلسلهٔ صوفیان منسوب به جریری از طریق این شخص اخیر یعنی عبدالله طبری ادامه می‌یابد (انصاری، ۱۳٦۲ :۳۵٦؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۴۸؛ سلمی، ۱۹۵۲: ۲۵۹؛ هجویری، ۱۳۸۰ :۱۸۷).

«ابوبکر واسطی» از دیگر شاگردان مستقیم جنید است. اسم او محمدبن موسی است و اصل او از فرغانه. ظاهراً به عراق می‌رود و مدتی در جلسات درس جنید حاضر می‌شود و علاوه بر آن، به نزد ابوالحسین نوری نیز به تلمّذ می‌پردازد. وی سرانجام به خراسان باز می‌گردد و در مرو ساکن می‌شود و بعد از سال سیصد و بیست از دنیا می‌رود (سلمی،۱۹۵۲ :۳۰۱). خواجه عبدالله انصاری معتقد است که در تصوف، هیچ کس همانند او سخن نگفته است (انصاری، ۱۳٦٦ :۴۳۲). ابن جوزی وفات واو را سال سیصد و بیست و یک می‌داند و عده‌ای آن را قبل از سال سیصد و بیست می‌دانند. بنا بر عقیدهٔ جامی، او امام توحید و علم اشارت در مشرق است و علت مهاجرتش به مرو نیز نداشتن نیوشنده می‌داند (جامی، ۱۳٦۱: ۱۷۵). خواجه عبدالله انصاری دربارهٔ سلسله خرقه و شاگردان او می‌گوید که «واسطی را یک استاد است و یک شاگرد؛ استاد جنید اید و شاگرد ابوالعباس سیاری که سخن او نه به طاقت خلق بود که توحید آزرم نبود و وی در توحید گفت» (انصاری، ۱۳٦۲ :۴۳۲).

«ابوعلی رودباری» از دیگر شاگردان جنید است که نسبت صوفیانهٔ بسیاری از سلسله‌های تصوف از طریق او به جنید می‌رسد. نام او احمد بن محمد بن القاسم بن منصور بن شهریار بن مهرذاذار بن فرغدة بن کسری است (سلمی، ۱۹۵۳ :۳۵۴؛ انصاری، ۱۳٦۲، ۴۴۴). جامی و ابن جوزی که او را از ابناء روسا و وزراء می‌دانند؛ شاید اشاره به این سلسله نسب خانوادگی داشته‌اند که به کسری ختم می‌شود (جامی،۱۳٦٦ : ۲۰۰؛ابن جوزی، ۱۹۹۲،ج ۱۳:۳۴۴). از این شجره نامه مشخص می‌شود که وی اصالتاً ایرانی بوده و با اجدادش از همان ازمنهٔ قدیم، در تیسفون و بغداد

می‌زیسته‌اند. او خود می‌گوید که «استاد من در حدیث، ابراهیم حربی و در فقه، ابوالعباس بن سریج و در نحو، ثعلب و در تصوف جنید است» (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج۲: ۴۵۴). سلمی در طبقات الصوفیه از ابوالحسین نوری و ابوحمزه بغدادی و حسن مسّوحی نیز به عنوان استادان او نام می‌برد (سلمی، ۱۹۵۳ :۳۵۴).

رودباری شاگردان زیادی پرورش داد؛ اعم از «ابوعلی کاتب و ابوعبداللّه رودباری؛ ابوعبداللّه رودباری درزمان خویش شام بود»(موسوی خوانساری، ۱۳۹۰، ج۱: ۲۱۵). در این بین، ابوعلی کاتب که واسطهٔ بین رودباری و دیگر افراد این سلسله است. سال وفات او سیصد و بیست و یک، سیصد و بیست و دو و سیصد و بیست و سه ثبت کرده‌اند. او نیز همانند استادش، جنید، جامع علوم شریعت و طریقت بوده و بین تصوف با شرع جمع کرده است. شاگردش ابوعلی کاتب دربارهٔ او می‌گوید: «مارأیتُ اجمعُ للعلمِ الشریعةِ والطریقةِ والحقیقةِمن ابی علی الرودباری» (جامی، ۱۳٦٦ :۲۰۰؛ هدایت، بی تا :۴۱).

«مرتعش» نیز از صوفیانی است که می‌توان او را از اصحاب جنید به شمار آورد، هر چند عده‌ای او را شاگرد ابوحفض حداد و ابوعثمان حیری می‌دانند؛ ولی بعد از اقامت در بغداد در جلسات درس جنید حاضر شده است (ذهبی،۱۹۸٦،ج ۱۵: ۲۳۰) و در نهایت در بغداد در مسجد شونیزیه در سال سیصد و بیست و هشت از دنیا رفته است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۷: ۲۲۱). گفته می‌شود که او هر سال هزارفرسنگ، پای برهنه و سربرهنه سفر می‌کرد و در هیچ شهری بیش از دو روز نبود (جامی، ۱۳۱٦:٦‏:۲۰٦). تنها شاگرد و پرورش یافتهٔ مشهور او، ابونصر سراج طوسی، صاحب کتاب «اللّمع فی التصوف» است.

از مهم‌ترین شاگردان جنید، هم از نظر گستردگی تعالیم و هم از نظر کثرت مریدان، «ابوبکرشبلی» است. از بین شاگردان متعدد او، شش نفر دارای بیشترین شهرت هستند از قبیل «ابوبکرفراء»، «ابوالفضل عبدالواحدبن عبدالعزیزتمیمی»، «ابوالقاسم نصرآبادی»، «ابوالحسن حصری»،«ابوبکرطمستانی» و«احمد نجار استرآبادی» که البته برخی «ابن خفیف» را از پیروان شبلی می‌دانند؛ ولی او از شبلی از بندارین حسین مهلب شیرازی خرقه پوشیده و وارد این عرصه شده است.

از بین شاگردان شبلی تنها سه نفر هستند که سلسله خرقه‌ای که از او دریافت کردند، از طریق آن‌ها ادامه یافت: یک ابوالفضل تمیمی است که از طریق وی، سلسلهٔ قادریه ایجاد می‌شود که ابن عربی از طریق همین انشعاب، پرورش یافتهٔ این مکتب محسوب می‌شود و دیگر نصرآبادی است که در قرن پنجم، قشیری را پرورش داد و سومین شخص، ابوالحسن حصری است که خواجه عبدالله انصاری و هجویری در سدهٔ پنجم، پایان این شعبه هستند.

دربارهٔ اسم شبلی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. چون بیشتر او را با کنیه می‌شناخته‌اند و کمتر نام او را ثبت کرده‌اند، اسم واقعیش درست مشخص نیست. برخی اسم او را دُلف بن جُحدر و عده‌ای وی را جعفر گفته‌اند (ابن خلکان، ج ۲: ۱۹۹۷، ۲۷۳). سلمی می‌گوید که خود دیده‌ام که بر قبرش در بغداد جعفر بن یونس نوشته شده است و اصل او را خراسان و اسروشنه می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۳۷). شبلی منسوب به شبله که یکی از روستاهای ماوراءالنهر است. او مدت‌ها از طرف «الموفق»، خلیفهٔ عباسی، والی دماوند بوده و پدرش نیز حاجب الحجاب این خلیفه بوده است. محل تولدش در سامراء است و در بغداد وفات کرده است (زرکلی، ج ۲:۳۳۷). سلمی گفته است که هشتاد و هفت سال زندگی کرده و در ذی الحجهٔ سال سیصد و سی و چهار از دنیا رفته است و او را در مقبرهٔ خیزران به خاک سپردند (سلمی، ۳۳۷:۱۹۵۳). با این حساب می‌باید سال ولادتش، دویست و چهل و هفت هجری باشد. او در مجلس خیرالنساج توبه کرد و به زهد روی آورد و خیرالنساج برای تعلیم، او را به جنید معرفی کرد و تحت تعالیم سخت و طاقت فرسای جنید، مدت‌ها سپری کرد به گونه‌ای که گفته می‌شود به منطقهٔ زمان ولایت خویش رفت و «خانه به خانه می‌گشت و حلالی می‌طلبید» (زرین کوب، ۱۳٦۷ :۱۵۴).

ظاهراً آنچه را که جنید مخفیانه به شاگردان خاص خویش، تعلیم می‌داده است او بر سر منابر فریاد می‌زند؛ به همین سبب، جنید گفت «ما این علم را در سرداوها (سرداب) و خانه‌ها می‌گفتیم به اشارت، شبلی آمد و آن را به سر منبر برد و بر خلق بگفت» (انصاری، ۱۳٦۲ :۴۴۹). بر خلاف استادش، جنید، که صحو مسلک است، شبلی به سکر متمایل است. از او شطحیات زیادی به دست آمده و به حدی غرق در محو و فنا بوده است که

در اواخر عمر، به بهانهٔ دیوانگی، وی را به تیمارستان می‌برند. جنید از او بسیار تمجید می‌کند و می‌گوید که هر قومی تاجی دارند و تاج صوفیان، شبلی است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۰) و در جایی دیگر گفته است خاطرها، از شبلی نگاه دارید که عین اللّه است در میان خلق (غزالی، ۱۳۷٦ :۹۵).

«جعفرخلدی» که از «کبار اصحاب جنید بود و از قدماء ایشان و اندر فنون این علم متبحّر بود و حافظ انفاس مشایخ و راعی حقوق ایشان» (هجویری، ۱۳۸۰ :۱۹۷). خلدی دربغداد به دنیا می آید و در صحبت ابوالحسین نوری و رویم و سمنون و جریری، با تصوف آشنا می‌شود (سلمی، ۴۳۴:۱۹۵۲). بنا بر گفتهٔ ابن جوزی در صفة الصفوة، روز یکشنبه، نه روز مانده از رمضان سیصد و چهل و هشت از دنیا می‌رود. سلمی می‌گوید که در شونیزیه دفن شده است، نزدیک قبر سری و جنید.«ذهبی» وجه تسمیهٔ او را به خلدی، ساکن بودنش در محلهٔ خلد بغداد می‌داند (ذهبی، ۱۹۸٦، ج ۲۵: ۵۵۹). جعفر خلدی، استاد ابوالعباس نهاوندی بوده است و نهاوندی نیز استاد اخی فرج زنجانی است (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۱۷).

پیروان مکتب در سدهٔ چهارم

تعالیم جنید که در سدهٔ سوم، از طریق شاگردانش به خارج از عراق نفوذ کرده بود، در این سده، در مصر و شام و خراسان گسترش می‌یابد و بیش از صدها شخصیت نام آور در این سده ظهور می‌کنند که همگی به نوعی ریزه خوار آموزه‌های جنید بغدادی هستند.

۱ - شاگردان جریری

عده‌ای از طریق جریری به جنید منسوب می‌شوند که هیچ کدام؛ افراد مشهور و سرشناسی نیستند و تنها اهمیت شاگردان او می‌تواند منتهی شدن به ابوسعید ابوالخیر باشد. بنا بر نقل جامی، شخصی به نام محمدبن عبداللّه الطبری، از شاگردان جریری است و او استاد ابوالعباس قصاب آملی است. شیخ ابوالعباس دو شاگرد تربیت کرده است؛ یکی محمدقصاب است و دیگری ابوسعید ابوالخیر که متوفی سال چهارصد و چهل هجری است (جامی، ۱۳٦٦ :۲۸٦ و ۲۹۷). از محمد بن عبداللّه الطبری هم چندان نشانی در

تاریخ تصوف نیست و اگر عامل اتصال این حلقه نبود، شاید اسمی هم از او به جا نمی‌ماند.

از دیگر منسوبان به جریری می توان از ابوالقاسم جعفربن المقری نام برد که علاوه بر جریری صحبت ابوالعباس بن عطا و ابوبکر بن ابی سعدان و ابوعلی رودباری نیز دریافته است (سلمی،۱۹۵۳ :۵۰۹)و در سال سیصد و هفتاد و هشت در نیشابور از دنیا رفته است.

ابوعبداللّه محمدبن احمد المقری نیز از کسانی است که علاوه بر دیگر شاگردان جنید، صحبت جریری هم دریافته است و در سال سیصد و شصت و شش وفات یافته است (همان).ابومحمد راسبی نیز از شاگردان ابن عطا و جریری است که مدت‌ها در شام به سر برده است و دوباره به بغداد برگشته و در سال سیصد و شصت و هفت درگذشته است (همان :۵۱۳).

۲-شاگردان ابوبکر واسطی

تنها شاگرد ابوبکر واسطی که در قرن چهارم می‌زیسته است، ابوالعباس سیّاری است. هجویری دربارهٔ او می‌گوید: «تولی سیّاریان به ابی العباس سیاری کنند و وی امام مرو بود اندر همهٔ علوم و صاحب ابوبکر واسطی بود و امروز اندر نسا و مرو، از اصحاب وی طبقه‌ای بسیارند و هیچ مذهب اندر تصوف به حال خود باقی نمانده است الّا مذهب وی که هیچ وقت از مقتدایی خالی نبوده است الی یومنا هذا»(هجویری، ۱۳۸۰ :۳۲۳).این سخن هجویری جای بسی تأمل است، اینکه او در همان زمان می‌زیسته و از پیروان سیاری به عنوان یک فرقه نام می‌برد، امّا هیچ شخصیت مشهوری از این سلسله که لااقل اسمی او ثبت شده باشد، در دست نیست و سیاری در پایان این شاخه قرار دارد که از طریق واسطی به جنید می‌رسد. سلمی دربارهٔ او می‌گوید: اسم او قاسم بن قاسم بن مهدی است. فرزند دختر احمد سیاری است که از اهالی مرو و امام آن‌ها بوده است، او نخستین کسی است که در آنجا سخنان صوفیانه گفت. سخنان زیادی در توحید از او به جا مانده است و در نهایت به سال سیصد و چهل و دو وفات یافته است (سلمی، ۱۹۵۲ : ۴۴۰).

۳-شاگردان ابوعلی رودباری

شاخه‌ای از مکتب جنیدیه که از طریق ابوعلی رودباری جریان می‌یابد، از نظر تعداد

و امتداد و شخصیت‌های دنباله‌رو آن، از غنی‌ترین زیر مجموعه‌های این مکتب است. گفته شد که ابوعبدالله رودباری و ابوعلی کاتب، مهمترین شاگردان رودباری بودند. از امتداد پیروان ابوعبدالله رودباری که خواهرزادهٔ ابوعلی رودباری و شیخ دیار شام بوده است، سندی در دست نیست؛ ولی ابوعلی کاتب، شاگرد واقعی رودباری، در قرن چهارم است که با تربیت دو مرید در این سده، مکتب جنیدیه را ادامه داد.

«ابوعلی کاتب»؛ نام او حسن ابن احمد از بزرگترین مشایخ مصر است. شاگردی ابوبکر مصری و ابوعلی رودباری کرده است. (سلمی،۱۹۵۲ :۳۸٦). پیر و مراد ابوعلی مشتولی و ابوعثمان مغربی است (انصاری، ۱۳۴۲: ۴۵۳؛گنابادی، ۱۳۸۳: ۱۴۵؛ جامی،۱۳٦٦ :۲۰۳). ابن جوزی، سال وفات او را سیصد و چهل و سه ذکر کرده است (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۴ :۹۴). هر چند بقیه به صورت دقیق اشاره‌ای نکرده‌اند و امثال انصاری و جامی و سلمی گفته‌اند وفاتش درسال سیصد و چهل و اندی بوده است (سلمی، ۱۹۵۲: ۳۸٦؛ انصاری،۱۳۴۲ :۴۵۳؛ جامی، ۱۳٦٦: ۲۰۳).

«ابوعثمان مغربی»؛ آن‌گونه که در شرح حال ابوعلی کاتب به صراحت ذکر شده که استاد و مرشد ابوعثمان مغربی است، ولی تذکره نویسان در ترجمهٔ ابوعثمان مغربی، چندان التفاتی به ابوعلی کاتب به عنوان استاد او نکرده‌اند. ظاهراًبخش زیادی از عمر خود را در مکه سپری کرده و بعد از آن به نیشابور آمده و در آنجا از دنیا رفته و آن گونه که تذکره نویسان متأخر مانند رضا قلی خان هدایت و معصومعلی شاه به صراحت بیان کرده‌اند، رابطهٔ محکمی به صورت استاد و شاگردی بین ابوعلی کاتب و مغربی نبوده است.

جامی دربارهٔ او گفته است که اسم او سعید بن سلام مغربی است و شاگرد ابوالحسن صایغ دینوری. سال‌ها در مکه بوده و از آنجا به نیشابور آمده و در آنجا به سال سیصد و هفتاد و سه از دنیا رفته است و همچنین صحبت داشته با ابوعلی کاتب و حبیب مغربی و ابوعمرو زجاجی و ابویعقوب نهرجوری (جامی،۱۳٦٦ :۸۷). سلمی نیز همین اشخاص را از مشایخ او می‌داند (سلمی،۱۹۵۲ :۴۷۹). ابن جوزی و ذهبی، هنگام بیان شرح حال او، هیچ اشاره‌ای به ابوعلی کاتب نمی‌کنند، بلکه از ابوالخیر اقطع به عنوان استاد او نام می‌برند. (ذهبی، ج ۱٦، ۳۲۰؛ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۴: ۳۰۴). شاید متأخرین به

سبب حفظ سلسله نسب بزرگان عرفان و تصوف و اینکه خواسته‌اند آن‌ها را از این طریق به جنید و صدر اسلام متصل گردانند، این حلقه را با ابوعثمان مغربی به ابوعلی کاتب گروه زده باشند؛ هر چند خواجه عبدالله انصاری در شرح حال ابوعلی کاتب به صراحت گفته است که او استاد ابوعثمان مغربی است، امّا باز شک و گمان در این انتساب باقی می‌ماند. اهمیت ابوعثمان مغربی در عرفان و تصوف بیشتر به خاطر تربیت شاگردش یعنی ابوالقاسم کرگانی است که بسیاری از سلسله‌های صوفیانه از او منشعب می‌شود.

«ابوعلی مشتولی»؛ نام وی حسین بن علی بن موسی المشتولی است. خواجه عبدالله انصاری او را شاگرد ابوعلی کاتب می‌داند و معتقد است که مشتول دهی است بر ده فرسنگی مصر (!؟) آنجا بوده در سنه سیصد و چهل و پنج از دنیا رفته است (انصاری، ۱۳٦۲ :۴۵۴). جامی نیز دقیقاً همین شرح حال را برای مشتولی می‌نویسد (جامی، ۱۳٦٦ :۲۰۴).بی دقتی از این شرح حال آشکار است و دربارهٔ تاریخ وفات او نیز باید شک کرد؛ زیرا در این صورت او قبل از استاد خویش از دنیا رفته است که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد و دیگر مکان تولد او را که دهی در ده فرسنگی مصر می‌دانند، منظورشان از مصر کجاست آیا مرادشان پایتخت مصر است؟ یا جای دیگری در نظر داشته‌اند؟ به هر حال پیش از این، نامی از این صوفی ذکر نشده و به دلیل اینکه مکتب جنیدیه از طریق او و تربیت شاگردانی ادامه نیافته است، خود نیز در گمنامی باقی مانده است.

۴- شاگردان مرتعش

تنها شاگرد مرتعش، ابونصر سرّاج طوسی است که در قرن چهارم می‌زیسته و در سال سیصد و هفتاد و یک از دنیا رفته است (ر ادمهر، ۱۳۸۰ :۱۷۹). اهمیت او در تألیف بنامش یعنی «اللمع فی التصوف» است. او تنها یک شاگرد تربیت کرده به نام پیرابوالفضل حسن که او نیز در همین قرن می‌زیسته و اگر استاد و شیخ ابوسعید ابوالخیر نبود، شاید هیچ اسمی از او به جا نمی‌ماند و تنها نشان او، در سخنان ابوسعید است در جایی که از استاد خویش نام می‌برد.

۵- شاگردان شبلی

بیش از نه نفر از شاگردان و پرورش یافتگان شبلی در سراسر این قرن به ارشاد و عزلت

و ریاضت مشغول بودند که از طریق سه نفر از شاگردان شبلی، سلسله نسب صوفیانهٔ جنید در این قرن ادامه یافت و به قرن بعد رسید.

۵-۱- ابوالقاسم نصرآبادی

ابوالقاسم نصر آبادی مرید شبلی بود و استاد متأخران اهل خراسان بود. «اعلم و اورع اهل زمانه بود. وی اندر نیشابور چون شاپور اندر نشاپور بود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۰۰)؛ یعنی که نشابور بدون او نه یا هیچ بود. سلمی که از شاگردان اوست در طبقات‌الصوفیه می‌گوید که علاوه بر شبلی با ابوعلی رودباری و محمد مرتعش و بقیه نیز مصاحبت داشت و در سال سیصد و شصت هفت از دنیا رفته است (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۸۴). نصرآباد نام محله‌ای از نیشابور است. او در اواخر عمر در مکه مجاور بود و در همان جا وفات یافت (ابن جوزی، ۱۹۹۲،ج ۱۴: ۲۵٦).

ابوعبدالرحمن سلمی: نام وی محمد بن حسین بن محمد بن موسی سلمی است. آثار زیادی از او به جا مانده است که نصرالله پورجوادی آن‌ها را تحت عنوان «مجموعه آثار ابوعبدالحمن سلمی» به چاپ رسانده است. «مرید شیخ ابوالقاسم نصرآبادی است و خرقه از دست وی دارد و نصرآبادی مرید شبلی است و شیخ ابوسعید [ابوالخیر] بعد از وفات پیر ابوالفضل، استادش، به صحبت وی رسیده و از دست وی خرقه پوشیده است» (جامی، ۱۳٦٦: ۳۱۱).ابن جوزی می‌گوید که او در نیشابور، خانقاهی داشت که صوفیان در آن ساکن بودند و بعد از مرگش که روز یکشنبه، سوم شعبان چهارصد و دوازده بود، در همان خانقاه دفن شد (ابن جوزی، ۱۹۲۲،ج ۱۵: ۱۵).

ابوعلی دقّاق: از پرورش یافتگان مکتب جنید است و شاگرد نصرآبادی. «نام وی حسن بن محمد دقّاق است. مرید نصرآبادی بود و مذکری کردی.ابوالقاسم قشیری، داماد وی بود و شاگردی وی کرده و مجالس وی جمع کرده بود» (جامی، ۱۳٦٦: ۲۹۱). هجویری معتقد است که علاوه بر نصرآبادی، مشایخ بسیاری را دیده است و با آن‌ها همنشینی کرده، امّا مرید نصرآبادی است (هجویری، ۱۳۸۰ :۲۹۴). به غیر از ابن جوزی که وفات او را در سال چهارصد و دوازده می‌داند، جامی و ابن بزاز اردبیلی وفات او را سال چهارصد و پنج ثبت کرده‌اند. ابن بزاز وفات او را در ذی القعده سال چهارصد و پنج در نیشابور می‌داند و معتقد است که در همانجا دفن شده است (ابن بزاز

اردبیلی، ۱۳۷٦ :۱۲۴۸). اهمیت دقاق در عرفان و تصوف، بیشتر به خاطر پرورش ابوالقاسم قشیری است.

۵-۲-ابوالحسن حصری

شیخ الاسلام انصاری می‌گوید که او شاگرد شبلی است و شبلی را جز او شاگردی نبود؛ سخن شنوان بسیار بوده‌اند. سخن از وی شنوده‌اند، امّا این حدیث جداست، یعنی میراث وی [شبلی]، وی ببرده و حصری را جز از شبلی استادی نبوده و در کار وی دور فرا بوده. [شبلی] وی راگفتی انتَ دیوانه مثلی، بین و بینُک تألُف أزَلی (انصاری، ۱۳٦۲ :۵۲۹). «اسم او ابوالحسن علی بن ابراهیم بوده است. اصل او از بصره است، ولی ساکن بغداد. دربارهٔ توحید، عقاید جدیدی دارد. در روز جمعه در ذی الحجهٔ سال سیصد و هفتاد و یک درگذشته است» (سلمی، ۱۹۵۳ :۴۸۹). شیخ الاسلام انصاری نیز همین تاریخ وفات را برای او ذکر می‌کند و او را یکی از استادان خویش معرفی می‌کند (انصاری، ۱۳٦۲ :۵۲۹).

خواجه عبداللّه انصاری: او شاگردی حصری است. با این وجود، خواجه عبداللّه انصاری با ابوالفضل ختّلی همدرس بوده‌اند. خواجه عبداللّه انصاری چندین بار در طبقات الصوفیه، خود را مرید حصری معرفی کرده است؛ به همین سبب می‌توان او را به طور قطع از پیروان حصری به شمار آورد (انصاری، ۱۳٦۲ :۴۴۵ و ۵۲۹).

آثار مشهوری از او مخصوصاً در زبان فارسی در دست است؛ مانند «طبقات‌الصوفیه» که علاوه بر عرفان و تصوف، از نظر تاریخ زبان فارسی نیز بسیار اهمیت دارد و به لهجهٔ قدیم هرات نوشته شده و دیگر «مناجات» اوست به زبان فارسی، «منازل‌السّائرین» به زبان عربی است. ولادت او در سال سیصد و نود و شش بوده و وفاتش به سال چهارصد و هشتاد و یک قمری در هرات اتفاق افتاده است (هجویری، ۱۳۸۰ :۲۰۸).

ابوالفضل ختّلی :او از دیگر تربیت شدگان حصری است. نام او بنا بر نقل هجویری، ابوالفضل محمدبن الحسن الختّلی است. جامی دربارهٔ او می‌گوید که «شصت سال به حکم عزلت به گوشه‌ها می‌گریخت و نام خود را اندر میان خلق گم کرده بود» (جامی، ۱۳٦٦:۳۱۵). همین طور که جامی گفته است او کاملاً گمنام است و اگر هجویری اسم

او را به عنوان استاد خود نیاورده بود، اکنون نشانی از او نبود. اهمیت او به علت تربیت و پرورش هجویری صاحب کشف‌المحجوب است. از آن جایی که حصری به سال سیصد و هفتاد و یک وفات یافته است و هجویری نیز بنا بر روایات مشهور حدود سال چهارصد و شصت درگذشته است، می‌توان گفت که عمده حیات ابوالفضل ختلی که واسطهٔ این دو است، در قرن چهارم بوده و احتمالاً باید کمی پس از سال چهارصد از دنیا رفته باشد.

۵-۳- ابوبکر طمستانی

ابوبکر طمستانی، شاگرد شبلی و ابراهیم دباغ شیرازی است. شبلی وی را بزرگ می‌داشت و قدر و محل وی را بزرگ می‌نهاد. «بامشایخ فارس صحبت داشته بود و وی را حرمتی عظیم می‌داشت. سکر و محبت بر وی غالب بود همانند شبلی، رموز و کلامی عرفانی داشت به نشابور رفت و در آنجا از دنیا رفت بعد از سال سیصد و چهل» (جامی ۱۳٦٦ : ۱۹۰).

۵-۴- بندارین حسین مهلّب

بندارین حسین مهلّب «اهل شیراز [است] به ارجّان بوده و تربتش آن جاست. شاگرد شبلی است و شبلی قدر وی بزرگ می‌داشت. استاد ابوعبداللّه خفیف است و میان ایشان مفاوضات بسیار است در مسائل بسیار. در سال سیصد و پنجاه و سه هجری از دنیا رفته است» (جامی، ۱۳٦٦ :۲۲٦).

۵-۵- احمدنجّار استرآبادی

احمد نجار، شیخ خراسان بوده و با شبلی و مرتعش صحبت داشته است (انصاری، ۱۳٦۲ :۵۹۴). دربارهٔ او بیشتر از این مطلبی در دست نیست.

۵-٦- ابوبکر فراء

همچنین در بین شاگردان شبلی، در طبقات الصوفیه سلمی، سخن از شخصی به میان آمده به نام ابوبکر فراء که در سال سیصد و هفتاد از دنیا رفته است (سلمی، ۱۹۵۲: ۵۰۷).

۵-۷- عبدالواحد تمیمی

در طرائق الحقایق، هنگام بر شمردن سلاسل صوفیه، در بیان اشخاص سلسلهٔ قونویه

و قادریه، سخن از شخصی به نام ابوالفضل عبدالواحد بن عبدالعزیز التمیمی به میان آمده که سلسله خرقهٔ خود را از شبلی دریافت کرده و استاد ابوالفرج طرسوسی می‌باشد. (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲:۳٦۱).

تمیمی بنا بر روایت تاریخ بغداد در سال سیصد و چهل و یک متولد شده و در سال چهارصد و ده وفات یافته است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۱:۱۴) و بنا بر قولی دیگر، وفات او در جمادی الاخری سال چهارصد و بیست و پنج اتفاق افتاده (شعیب، ۱۳۷۹ :۲۳۹). با توجه به تاریخ‌های فوق مخصوصاً سال تولدش که سیصد و چهل و یک بوده است،نمی‌تواند شاگرد شبلی باشد؛ زیرا تاریخ وفات شبلی سال سیصد و سی و چهار ذکر شده است.

٦-شاگردان جعفر خلدی

جعفر خلدی یک شاگرد در تصوف تربیت کرد که الحق صاحب نام آوازه‌ای است که در قرن چهارم می‌زیسته و نامش ابوالعباس نهاوندی است. او در سال سیصد و هفتاد و پنج از دنیا رفته است و شاگردی همانند اخی فرج زنجانی تربیت کرده است که در قرن بعد نام و نسب استادش را ادامه اد. (ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷٦ : ۱۲٦۰).

پیروان مکتب در قرن پنجم

ویژگی این قرن برای پیروان مکتب جنید، در آن است که برخی از شاخه‌هایی که از طریق شاگردان او منشعب شده بودند به بن بست می‌رسند و از دیگر ویژگی‌های این قرن برای مکتب جنیدیه، گسترش حوزهٔ تبلیغی آن در ایران و در بین فارسی زبانان است که مهمترین پیامد آن، تألیف کتب فارسی در عرفان و تصوف توسط پیروان و منسوبان مکتب جنید است. بزرگان این قرن که معمولاً سلسله نسب عرفانی شان به جنید می‌رسد، بیشتر فارسی زبان بوده‌اند؛ همانند دقاق، قشیری، کرگانی، نساج، فارمدی و ابونجیب سهروردی.

۱-شاگردان رودباری

پربارترین شاخهٔ منشعب شده از جنید در این قرن، شعبه‌ای است که از طریق ابوعلی رودباری و ابوعلی کاتب و ابوعثمان مغربی به ابوالقاسم کرگانی می‌رسد. ابوالقاسم

کرگانی در نیمهٔ اول قرن پنجم به تربیت و پرورش شاگردانی مشغول بوده که از میان آن‌ها، سه تن اسم و آوازه‌ای به هم رساندند و جریان صوفیانه‌ای که به او رسیده بود را ادامه دادند. این سه تن عبارتند از: حصری، ابوبکر نساج و ابوعلی فارمدی.

ابوالقاسم کرگانی: ذهبی نام او را به این صورت ثبت کرده است «الشیخُ القدوةُ عالمُ الزاهدُ، ابوالقاسم عبدالله بن علی بن عبدالله طوسی الطابرانی الکرگانی، کان شیخُ الصوفیة والمشارُ الیه بالاحوالِ والمجاهدةِ؛ توفی فی ربیعِ الاولِ سنة تسع و ستین و اربعَ مائة» (ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۱۸: ۴۰۵)؛ امّا جامی نام او را علی می‌داند و بـه تـبع جـامی، در طرائق‌الحقایق و مرآة الاولیـاء و صـفوة‌الصـفانیز اسـم او را عـلی ثـبت کـرده‌انـد. بـا ابوسعیدابوالخیر معاصر بوده است؛ بر خلاف ذهبی، بقیه سال وفاتش را چهارصد و پنجاه می‌دانند که ماده تاریخ آن را «ابوالقاسم قسیم» به دست آورده‌اند و اگر این ماده تاریخ صحیح باشد، تاریخ فوت او همان چهارصد و پنجاه است. از او دو رشتهٔ صوفیانه امتداد یافته است که در قرون بعد به صورت بسیار وسیع ادامه یافته است؛ تداوم این دو رشته از طریق ابوبکر نساج و ابوعلی فارمدی ادامه یافته است.

ابوعلی فارمدی: نام او فضل بن محمد است و فارمد یکی از روستاهای طوس است در سال چهارصد و هفت به دنیا آمد. در آغاز شاگردی قشیری می‌کند. سپس به طوس بازمی‌گردد و داماد ابوالقاسم کرگانی می‌شود تا اینکه در سال چهارصد و هفتاد و هفت در سن هفتادسالگی از دنیا می‌رود (سبکی، بی تـا، ج ۴: ۹؛ ذهـبی، ۱۹۸۶، ج ۱۸: ۵۶۵). جامی، دو استاد برای او ذکر کرده است یکی کرگانی و دیگر خرقانی و تنها در نفحات‌الانس این نسبت نوشته شده است و نام قشیری را به عنوان استاد علوم دینی او ذکر می‌کند (جامی، ۱۳۶۶ :۳۶۸). از او دو جریان صوفیانه ادامه می‌یابد که یکی از آن‌ها که از طریق ابوالحسن بستی است، چندان دوامی نمی‌آورد؛ ولی جریان دیگر که از طریق خواجه یوسف همدانی است، مبنای سلسلهٔ نقشبندیه می‌شود که تا روزگار ما نیز ادامه دارد.

خواجه یوسف همدانی: ابویعقوب، یوسف بن حسین بن وهره الهمدانی الصوفی در سال چهارصد و چهل به دنیا آمد و در جوانی به بـغداد رفت (ذهـبی، ۱۹۸۶،ج ۲۰ :۶۶) انتساب او در تصوف به شیخ ابوعلی فارمدی است (جامی، ۱۳۶۶: ۳۷۵)؛ زیرا

با توجه به مجموع روایات و نیز افکار خود اودر «رتبةالحیات»، او را باید سیراب شده از سرچشمهٔ تعلیمات صوفی معروف، ابوعلی فارمدی شمرد (همدانی، ۱۳٦۲ :۱۱). همهٔ منابع سال وفات او را پانصد و سی و پنج ذکر کرده‌اند.

ابوالحسن بستی: او صوفی تقریباً گمنامی است که بندرت از او نامی به میان آمده و شاید علت این اندک شهرت نیز شاگردی ابوعلی فارمدی و استادی شیخ حسن سکاک باشد. در تصوف دو نفر را تربیت کرد به نام‌های محمدبن حمویه الجوینی و شیخ حسن سکاک (جامی، ۱۳٦٦ :۴۱۳).

امام محمد غزالی: او در سال چهارصد و پنجاه هجری به دنیا آمد و مدت‌ها از عمر خویش را در تحصیل علوم رسمی زمان گذراند و به سبب نبوغ شگفت آور خویش به مراتب والایی رسید؛ اما سرانجام پی برد که از طریق این علوم نمی‌توان به خدا رسید؛ به همین سبب، درس و نظامیه را رها کرد و به طریقهٔ تصوف روی آورد. خود در این باره می‌گوید که «با جمعی از صاحبدلان روشن دل نیز در این باره مشورت کردم و به اتفاق مرا به ترک وگوشه نشینی و اعتکاف هدایت کردند» (غزالی، ۱۳۴۸: ۱۱۳). هر چند خود در اینجا اشاره‌ای به نام این افراد نمی‌کند، ولی به اتفاق، او را در تصوف شاگرد ابوعلی فارمدی به شمار آورده‌اند؛ از جمله دولتشاه سمرقندی به مناسبتی می‌گوید که «امام ابوحامد محمدغزالی طوسی با وجود فضل و کمال و پیشوایی دین و ملت، معتقد شیخ ابوعلی بوده ودر آخر مرید او شده و فارمد قریه‌ای است از اعمال طوس»(دولتشاه سمرقندی، ۱۹۰۱: ۹۵). ذهبی در شرح حال او می‌گوید: «فأبتدأ بصحبةِ الشیخِ ابی علی فارمدی فاخذَ منهُ استفتاحَ الطریقةِ وامتثل ماکان یامرهُ من العبادات و النوافل والاذکار و الاجتهاد طلباًللنجاةِ الی ان جازَتلک العقبات و تلک المشاق و ما حصلَ علی ماکان یرومَهُ»(ذهبی ۱۹۹۳، ج ۳۲۴:۱۹). جامی در نفحات الانس به صراحت بیان می‌کند که انتساب او در طریقت به شیخ ابوعلی فارمدی است (جامی، ۱۳۷۰ :۳۷٦). بنا بر ادعای ابن جوزی در المنتظم، او خود به نام استاد طریقتش بدین گونه اشاره می‌کند که «انی اخذت الطریقة من ابی علی فارمدی و انتصلتُ ماکان یشیر به من الوظائف العبادات و استدامة الذکر الی أن سلکتُ العقبات و تکلفتُ تلک المشاق و خصلتُ ماکنت اطلبه» (همایی، ۱۳۴۲ :۱۰۴). همهٔ منابعی که دربارهٔ او سخن گفته‌اند، سال وفاتش را پانصد

و پنج هجری ذکر کرده‌اند. با اینکه قدری دیر پا به عرصهٔ عرفان و تصوف نهاد که بنا بر اقرا خودش از سی و هشت سالگی شروع شده بود (غزالی، ۱۳۴۸ :۸۳)؛ اما چون خالصانه و با اشتیاق تمام در این مسیر قرار گرفت پس از ده سال ریاضت (غزالی، ۱۳۴۸: ۸۷) به پیشرفت‌های بسیاری دست یافت؛ چه در جنبهٔ عملی و چه در بعد نظری؛ در بعد نظری آثار فراوانی که بر مشرب اهل تصوف نگاشته است، گواهی صادق است و در بعد عملی سخنانی از او نقل شده که دلیل بر رسیدن وی به مراحل والای معرفت و وصال است؛ مانند این جمله که خود در «المنقذمن الضلال» بیان کرده است: «کار قرب به جایی می‌رسد که طایفه‌ای از آن، توهم حلول و گروهی تصور اتحاد و دسته‌ای [تصور] وصول کنند، ولی همهٔ این‌ها خطا است و کسی که این حالت را باطن دریابد زیاده از این سخن روا نیست:

آنچه بر من رفت شرحش مشکل‌است ظـن نـیکو بـر، خـبر از مـن نـپرس»
(غزالی،۱۳۴۸:۸۹)

ابوبکر نساج: شیخ ابوبکر بن عبدالله الطوسی النساج از اصحاب شیخ ابوالقاسم کرگانی است (جامی، ۱۳۶۶ : ۳۷۰). سال وفاتش را چهار صد و هشتاد و هفت ذکر کرده‌اند و اهمیت او نه به دلیل سخنان اندکی است که از او به دست ما رسیده است، بلکه بیشتر به این سبب است که به عنوان شاگرد و استاد، دو شخصیت مشهور، یعنی ابوالقاسم کرگانی و احمد غزالی رابه هم ربط می‌دهد و بیشتر شهرت خود را مدیون تربیت احمد غزالی است. دربارهٔ او نوشته‌اند که «با شیخ ابوبکر دینوری مصاحبت داشته است» (سلطانی گنابادی، ۱۳۸۳ :۱۵۶).

احمد غزالی: همهٔ منابع اتفاق دارند که او شاگرد ابوبکر نساج است و توسط او به وادی عرفان و تصوف راهنمایی شده است. آثار و زندگی او روشن‌تر از هر توضیح و تفسیری است. حتی اگر او تنها پرورش یافتهٔ فارسی زبان مکتب جنید باشد، باز ارزش این مکتب در غنای عرفانی زبان فارسی، به اندازهٔ کنونی بود. احمد غزالی بیشتر عمر خود را در قرن پنجم گذراند و در سال پانصد و هفده در قزوین درگذشت (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ :۲۷۶). او با تربیت سه شاگرد نام آور که دو تن از آن‌ها، سلسله خرقهٔ مکتب را ادامه دادند، خدمت بزرگی به این مکتب و ادب و عرفان و فرهنگ

ایرانی - اسلامی کرد. این سه تن عبارتند از: ابوالفضل بغدادی، عین القضات همدانی و ابونجیب سهروردی که ابونجیب، روحی دوباره در مکتب جنید دمید و به خاطر تعدد شاگردان و گسترهٔ تعلیمات شروع دوباره‌ای برای مکتب جنید در قرن ششم است.

۲- پیروان مرتعش

سلسلهٔ تصوف مرتعش از طریق ابونصرسراج به شخص به نام پیر ابوالفضل می‌رسد. تنها عامل بقای نام این شخص وساطت او بین سراج و ابوسعید ابوالخیر است. از تاریخ وفات و تولد و شرح زندگی او هیچ نشانی نیست؛ امّا شاگرد او یعنی ابوسعید ابوالخیر، از مشاهیر عرفان و ادب فارسی است. تولد ابوسعید به سال سیصد و پنجاه و هفت است و در سال چهارصد و چهل در مهنه درگذشت. مجموعه سخنان و اشعار و شرح زندگی او را مدت‌ها بعد، یکی از نوادگانش به نام محمد منور با عنوان «اسرارالتوحید» جمع آوری کرد. او را می‌توان مهمترین و آخرین شخصیت از پیروان شاخهٔ مرتعش دانست.

۳-شاگردان شبلی

از پیروان و شاگردان واقعی شبلی در این سده، از قشیری و هجویری می‌توان نام برد. هر دو آن‌ها پایان شاخه‌های منتهی به خود هستند.

عبدالکریم قشیری: شاخه‌ای از شبلی که از طریق نصرآبادی و دقاق ادامه یافته بود، در این قرن به قشیری می‌رسد. بنا به روایت ابن خلکان، او در ربیع‌الاول سال سیصد و هفتاد و شش به دنیا آمده است (ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۳: ۲۰۷). ذهبی سال ولادت او را سیصد و هفتاد و پنج ثبت کرده است (ذهبی، ج ۱۸: ۲۲۹). او سلسلهٔ تصوف خود را این گونه بیان می‌کند که استاد من ابوعلی دقاق است و او شاگرد نصر آبادی است و نصرآبادی شاگرد شبلی است و استاد شبلی، جنید بوده است (سبکی، بی تا، ج ۳: ۲۴۵). تاریخ وفاتش را به اتفاق چهار صد و شصت و پنج ثبت کرده‌اند که سبکی آن را روز یکشنبه، شانزدهم ربع الاخر این سال می‌داند (همان: ۲۴۷).

قشیری با آن همه شهرت، ظاهراً شاگرد بنامی تربیت نکرده است و می‌توان ادامه این جریان صوفیان را در او خاتمه یافته دانست، زیرا در هیچ کدام از تذکره‌ها نامی از شاگردان او نبرده‌اند و تنها جامی در نفحات الانس، ابوعلی فارمدی را شاگرد او می‌داند (جامی، ۱۳٦٦: ۳۱۳)؛ ولی به اتفاق آرای تذکره نویسان، ابوعلی فارمدی هر چند،

مدتی در نزد قشیری به کسب علم مشغول بوده، ولی سرانجام به نزد ابوالقاسم کرگانی رفته و هم به عنوان شاگرد و هم داماد او تا آخر عمر، شاگردی او کرده است.

هکاری: دربارهٔ ابوالفضل تمیمی و رد انتساب او به شبلی اشاره شد. حال اگر با این وجود بتوان او را شاگرد شبلی دانست، همان‌گونه که صاحب طرائق الحقایق گفته است، شاگرد او به نام ابوالفرج طرطوسی است (شعیب، ۱۳۷۹: ۲۳۸). طرائق الحقائق، ابوالحسن هکاری را شاگرد طرطوسی معرفی می‌کند، ولی با اینکه ترجمهٔ احوال ابوالحسن هکاری در چند تذکره همانند المنتظم، تاریخ بغداد، سیرالاعلام النبلاء و مرآةالاولیاء ذکر شده، اما هیچ کدام نامی از طرطوسی به عنوان استاد او نبرده‌اند و مریدی نیز به او منسوب ندانسته‌اند.

همهٔ منابع مذکور به غیر از تاریخ بغداد، تاریخ وفات او را در سال چهارصد و هشتاد و شش می‌دانند و المنتظم تاریخ دقیق‌تر آن را محرم این سال ذکر کرده است (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۷: ۷). ذهبی طول حیات او را هفتاد و هفت سال نوشته است.

مبارک مخزومی: بنا بر نقل طرائق الحقایق، ابوسعد مبارک بن علی المخزومی، شاگرد ابوالحسن هکاری است و استاد عبدالقادر کرگانی. در نام او اختلاف است؛ محمد شعیب، لقب او را مخدومی ذکر می‌کند و ذهبی آن را مخرّمی ثبت کرده است. ذهبی او را استاد عبدالقادر می‌داند و سال وفاتش را پانصد و سیزده بیان می‌کند (ذهبی، ۱۹۸۶، ۱۹: ۴۲۸).

هجویری: ابوالحسن علی بن عثمان الجلّابی الهجویری الغزنوی، مؤلف کشف‌المحجوب، پایان شاخه‌ای از پیروان شبلی است که از طریق حصری انشعاب یافته بود. آثار زیادی به زبان فارسی تألیف کرده که عمدهٔ شهرت او به واسطهٔ تألیف ارزشمندش یعنی کشف المحجوب است. سال تولد او به درستی ثبت نشده و سال وفاتش را با قراینی حدود چهارصد و پنج ضبط کرده‌اند.

او خود در کشف المحجوب بارها تأکید کرده که خود و استادش جنیدی مذهب‌اند، دربارهٔ استادش می‌گوید که «ابوالفضل محمد بن الحسن الختلی، اقتداء من در این طریقت بدوست؛ اندر تصوف مذهب جنید داشت و مرید حصری بود و صاحب سرّ وی» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۰۸).

۴ - پیروان جعفر خلدی

سلسله پیروان جعفرخلدی در این قرن با ظهور اخی فرج زنجانی به پایان می‌رسد. «وی از شاگردان ابوالعباس احمد بن محمد بن فضل نهاوندی است. شیخ شقیق فرج معروف به اخی زنگانی، مردی نیکو سیرت و ستوده بوده و در سال چهارصد و پنجاه و هفت از دنیا رفته است»(ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷٦ : ۱۲٦۰). جامی نیز به صورت بسیار مختصر فقط به نسبت تصوف او که به ابوالعباس نهاوندی می‌رسد، اشاره می‌کند و وفات او را روز چهارشنبه، اول رجب چهارصد و پنجاه و هفت می‌داند که در زنجان از دنیا رفته است (جامی، ۱۳٦٦ :۱۴۸).

پیروان مکتب در قرن ششم

در قرن ششم، در هر کدام از شاخه‌های منشعب از شاگردان جنید، عارفی برجسته و صاحب نام ظهور کرده که هر شاخه بعد از آن، به نام آن‌ها خوانده می‌شود؛ این افراد عبارتند از: عبدالقادر گیلانی که بیشتر عمر خود را در قرن ششم گذرانده و پایه گذار سلسلهٔ قادریه است (خاوری، ۱۳٦۲ :۱۱۴). نجم‌الدین کبری که منشأ بسیاری از سلاسل صوفیه است و شعبهٔ منتهی به او به نام کبرویه شناخته می‌شود. شیخ ابوبکر ابهری که از شاگردان ابونجیب سهروردی است، خود شاگردانی پرورش داد که منتهی به سلسلهٔ صفویه در قرن هفتم شد.

شاگردان خواجه یوسف همدانی، سلسلهٔ نقشبندیه را پایه‌گذاری کردند و شاخه‌ای که با وساطت شخص بی نام و نشانی به نام ابوالفضل تمیمی، به شبلی می‌رسید در این قرن منتهی به ابن عربی شد. بنابراین سلسله‌ای که تا قرن‌های قبل، بارها توسط قشیری و هجویری و کلابادی، به نام جنیدیه خوانده شده است، پس از قرن ششم، نام‌های دیگری به خود می‌گیرد و با ظهور عارفانی صاحب نظر، تعالیم جنید نیز به صورت‌هایی تحول یافته، به نام این اشخاص ادامه می‌یابد.

۱ - پیروان ابوعلی رودباری

شاخهٔ منشعب از ابوعلی رودباری در این سده شاگردان بنامی را در خود پرورش داده است. دو تن از عارفان بنامی که در سدهٔ گذشته می‌زیستند، با تربیت شاگردان

مشهوری، این مجموعه را بارور ساختند؛ این دو عارف عبارتند از ابوعلی فارمدی و احمد غزالی.

۱-۱-شاگردان ابوعلی فارمدی

ابوعلی فارمدی از شاگردان ابوالقاسم کرگانی است و از بین شاگردان او دو نفر در تربیت مرید، نقش عمده‌ای داشتند؛ یکی خواجه یوسف همدانی بود و دیگر ابوالحسن بستی است. شاگردان همدانی و بستی در قرن ششم می‌زیستند و ضمن ریاضت و تصوف به پرورش و تربیت مریدان نیز می‌پرداخته‌اند. از هر کدام از این دو شاگرد فارمدی، شاخه‌ای منتسب شد که هر شاخه مریدانی در خود دارند. علاوه بر این عده، جامی نسبت تصوف محمد غزالی نیز به ابوعلی فارمدی می‌داند.

شاگردان خواجه یوسف همدانی: خواجه یوسف همدانی که در سال پانصد و سی و پنج درگذشت، حدود پنج شاگرد به نام‌های عبدالخالق غجدوانی، خواجه احمد یسوی، خواجه حسن انداقی، خواجه عبداللّه برقی و سنایی تربیت کرد. در بین آن‌ها عبدالخالق غجدوانی و سنایی از همه مشهورترند و سلسلهٔ همدانی از طریق عبدالخالق غجدوانی ادامه می‌یابد و اوست که پایه‌گذار سلسلهٔ خواجگان یا نقشبندیه است. البته واعظ کاشفی در رشحات می‌گوید که خواجه یوسف به غیراز ابوعلی فارمدی شاگردی شیخ عبداللّه جوینی و شیخ حسن سمنانی نیز کرده است و حتی خرقه از دست عبداللّه جوینی پوشیده است (واعظ کاشفی، ۱۹۱۲ :۶). مهمترین اثر فارسی خواجه یوسف همدانی، رتبة‌الحیات است.

عبدالخالق غجدوانی خلیفهٔ چهارم از خلفاء اربعهٔ خواجه یوسف همدانی است و سر دفتر طبقهٔ خواجگان. مولد و مدفن ایشان قریهٔ غجدوان از ولایت بخارا است. نام پدر او عبدالجمیل است. ظاهراً هنگامی که خواجه یوسف به بخارا می‌رود خواجه عبدالخالق به صحبت و مریدی او در می‌آید و تا زمانی که در آنجا بوده است، ترک صحبت او نمی‌کند (واعظ کاشفی، ۱۹۱۲ :۱۹). جامی دربارهٔ او می‌گوید: «روش ایشان در طریقت محبت است و مقبول همهٔ فرق اند. علی الدوام در راه صدق و صفا و متابعت شرع و سنت مصطفی و مجانبت و مخالفت اهل بدعت کوشیده‌اند و روش پاک خود را از اغیار پوشیده‌اند. گفته‌اند که خواجه یوسف همدانی پیر صحبت و خرقهٔ ایشان است»

(جامی، ۱۳٦٦: ۳۷۸). خواجه محمد پارسا که از سر سپردگان سلسلهٔ نقشبندیه است، سال وفات او را پانصد و هفتاد و پنج می‌داند و می‌گوید در غجدوان به خاکش سپردند (پارسا، ۱۳۵۴ :۳۲).

اکثر منابع تاریخ درگذشت غجدوانی را همان تاریخ که پارسا ذکر می‌کند ثبت کرده‌اند، امّا سعید نفیسی تاریخ ششصد و هفده را معتبر می‌شمارد (همان). البته با توجه به اینکه او از شاگردان یوسف همدانی است که در سال پانصد و سی و پنج فوت کرده است، صحیح‌تر آن است که ضمن رد نظر نفیسی سال پانصد و هفتاد و پنج را صحیح بدانیم. امّا در ظاهر مشکلی مهم با توجه به تاریخ درگذشت عبدالخالق - چه آن را سال پانصد و هفتاد و پنج بدانیم و چه نظر استاد نفیسی را بپذیریم - برای سلسلهٔ نقشبندیه از نظر انتساب خرقه به وجود می‌آید و آن تفاوت زیاد زمانی بین وفات عبدالخالق با خواجه عارف ریوگری است که همهٔ متون، او را شاگرد و خلیفهٔ عبدالخالق برشمرده‌اند و مهم‌تر اینکه نسبت صوفیانه این سلسله از طریق شیخ و مریدی عبدالخالق و عارف ریوگری صورت می‌گیرد (واعظ کاشفی، ۱۹۱۲ :۳۲). خواجه محمد پارسا، وفات عارف ریوگری را در سال هفتصد و پانزده می‌داند (پارسا، ۱۳۵۴:۳٦) و محمد شعیب نیز همین تاریخ را تأیید می‌کند که با این حساب، بین سال درگذشت این مرید و شیخش، یکصد و چهل سال فاصله می‌افتد و این اختلاف مستلزم آن است که عارف ریوگری، لااقل بیش از یکصد و پنجاه سال عمر کرده باشد که غیرممکن است.

هر چند تاریخ فوت عارف ریوگری، توسط خواجه محمد پارسا که نزدیک به زمان آن‌ها بوده است، سال هفتصد و پانزده ثبت شده است، امّا به نظر می‌رسد که خواجه محمد پارسا را به ظاهر اشتباهی رخ داده باشد؛ زیرا بین عارف ریوگری با خواجه بهاءالدین محمد نقشبند، چهار واسطه به نام‌های، محمود انجیر فغنوی، علی رامتینی، محمدباباسماسی و امیرسید کلال قرار دارند (واعظ کاشفی، ۱۹۱۲: ۵) و با توجه به سال فوت بهاءالدین نقشبند که هفتصد و نود و یک ثبت شده است (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۳۵۳)، این حدس که تاریخ وفات عارف ریوگری پیش از سال هفتصد و پانزده باشد را تقویت می‌کند.

هیچ کدام از منابع نزدیک به عهد آن‌ها، تاریخ تولد یا درگذشت این واسطه‌ها را

ذکر نکرده‌اند و تنها دربارهٔ علی رامتینی گفته‌اند که با علاءالدولهٔ سمنانی معاصر بوده است و با توجه به تاریخ حیات سمنانی که بین سال‌های ششصد و پنجاه و نه و هفتصد و سی و شش است، می‌توان به طور قطع گفت که سال هفتصد و پانزده برای وفات عارف ریوگری قطعاً اشتباه است و با توجه به تاریخ وفات استادش عبدالخالق که پانصد و هفتاد و پنج است، سال وفات عارف ریوگری نیز می‌باید حدود ششصد باشد تا با قرارگرفتن چهار واسطه با سال وفات بهاءالدین نقشبند، یعنی هفتصد و نود و یک سازگاری داشته باشد.

در بین شاگردان غجدوانی، از سنایی نیز نام برده‌اند. در طرائق الحقایق آمده که «حکیم سنایی علیه الرحمه و خواجه عبدالخالق غجدوانی به خدمت شیخ یوسف فیض یاب گشته‌اند» و سال وفات سنایی را پانصد و هفتاد و سه یا پانصد و هفتاد و شش ذکر کرده است (معصومعلی شاه، بی تا، ۵۵۳ و ۵۸۶). البته این تاریخ نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اکثر منابع وفات او را پانصد و بیست و هفت یا پانصد و چهل و پنج ذکر کرده‌اند که در هر حال با توجه به تاریخ زندگانی و مسافرت‌های سنایی این نظریه قابل قبول است؛ لیکن آنچه مهم است از طریق سنایی شاگردی تربیت نشده که شعبهٔ جدیدی حاصل شود و انشعاب در خودش به پایان می‌رسد. دولتشاه سمرقندی با قاطعیت و یقین کامل اظهار می‌کند که سنایی از شاگردان خواجه یوسف همدانی است؛ «در آن حین که سنایی از غزنین به خراسان آمد دست ارادت در دامن شیخ المشایخ، ابویوسف همدانی زد و خلوت و عزلت اختیار کرد» (دولتشاه سمرقندی، ۱۹۰۱: ۹۵). عده‌ای نیز او را شاگرد احمد غزالی می‌دانند، ولی به صرف هم عهد بودن با کسی نمی‌توان او را شاگرد و استاد به حساب آورد، هر چند بین آن‌ها ملاقاتی صورت گرفته باشد.

گفته شد ابوالحسن بستی همانند یوسف همدانی از مریدان ابوعلی فارمدی است، پس تاریخ حیاتش نیز می‌تواند مانند او باشد و در اوایل قرن ششم احتمالاً از دنیا رفته است. او دو شاگرد تربیت کرده است به نام شیخ حسن سکاک و محمد بن حمویه الجوینی. بنا بر ادعای جامی، خانقاه سکاکیه در سمنان متعلق به حسن سکاک است؛ همان خانقاهی که علاءالدوله سمنانی در ابتدا آنجا بوده و اربعینات به جای آورده است (جامی، ۱۳۶۶: ۴۱۴). محمدبن حمویه الجوینی نیز از دیگر مریدان بستی است که بنا بر ادعای جامی،

کتابی در تصوف به نام «سلوة الطالبین» تألیف کرده است (همان). این شاخهٔ تصوف که از طریق ابوالحسن بستی از ابوعلی فارمدی جدا شده بود، در این دو تن به پایان می‌رسد و تنها از طریق شاگردان یوسف همدانی، سلسله‌ای به نام نقشبندیه یا سلسله خواجگان ادامه می‌یابد.

۱-۲-شاگردان احمد غزالی

احمد غزالی متوفای پانصد و هفده یا پانصد و بیست با تربیت سه شاگرد در قرن ششم، مکتب جنیدیه را وارد مرحلهٔ جدیدی کرد. از بین این سه تن دو شاخه منشعب شد؛ یکی از طریق ابوالفضل بغدادی و شاگردش ابوالبرکات که بنا بر عقیدهٔ عده‌ای به ابوسعود و ابومدین و از طریق او به ابوالفتوح و در نهایت به شاه نعمت‌الله ولی می‌رسد. عده‌ای ابوسعود را شاگرد عبدالقادر گیلانی می‌دانند که در این صورت شعبه منشعب از ابوالفضل بغدادی، در ابوالبرکات به اتمام می‌رسد. امّا شاخهٔ دیگر از شاگردان احمد غزالی که به ابونجیب سهروردی می‌رسد، از طریق او به شعب مختلفی تقسیم می‌شود.

عین‌القضات: ابوالفضایل عبدالله بن محمد المیانجی در سال چهارصد ونود و دو به دنیا آمده و بنا بر تاریخ یافعی در سال پانصد و بیست و پنج به دار کشیده شده است. بنا بر اعتقاد جامی، او در محضر محمد بن حمویه و احمد غزالی درس خوانده و انتساب او به احمد غزالی بیشتر محرز است. غزالی در نامه‌های خود او را قرة‌العین می‌نامد. مهمترین اثر او «تمهیدات» است. هدایت بر خلاف جامی، به طور حتم او را شاگرد احمد غزالی می‌داند (هدایت، بی تا: ۳۸). شرح زندگی او کاملاً روشن است و نیاز به توضیح و تفسیر بیشتر نیست. انشعاب احمد غزالی در او به خاطر عمر کوتاهش به پایان می‌رسد و ادامه نمی‌یابد.

ابوالفضل بغدادی: ابن خلکان شرحی وافی از او نقل کرده است و بیشتر او را به عنوان ادیب معرفی می‌کند و هیچ صحبتی از تصوف او و اینکه شاگرد احمد غزالی باشد، به میان نیاورده و تنها او را در ادب شاگرد خطیب ابی زکریا تبریزی می‌داند.

بنابر روایت ابن خلکان، ابن جوزی و سمعانی از او کسب علم کرده‌اند و بیشتر روایاتشان را از طریق او نقل کرده‌اند. نام کامل او، ابوالفضل محمد بن ناصر بن علی بن عمرالبغدادی است. سال تولد او را چهارصد و شصت و هفت و سال وفات او را پانصد

و پنجاه ثبت کرده است (ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۴:۲۹۳). او با تربیت مریدش، ابوالبرکات، سلسله‌ای را که از احمد غزالی به او رسیده بود، ادامه داد و در نهایت به شاه نعمت‌الله ولی رسانید که بعد از نعمت‌الله ولی، این سلسله به نام نعمت اللهیه مشهور شد. شاه نعمت‌الله ولی دربارهٔ مریدی او و مرادی احمد غزالی در شجره نامهٔ خود می‌گوید:

باز ابوالفضل بود بغدادی　　افضل فاضلان به استادی
شیخ او احمد غزالی بود　　مظهر کامل جلالی بود

(معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۸۳).

باتفاق همهٔ تذکره نویسان، جانشین او ابوالبرکات بغدادی است (گنابادی، ۱۳۸۳ :۱۶۱).

ابوالبرکات بغدادی: شاید بتوان آخرین فرد از این انشعاب را ابوالبرکات دانست؛ امّا روایت‌های متفاوتی، ابوسعود را از مریدان او می‌داند و روایات این گونه می‌رسانند که سلسلهٔ آن‌ها تا بعد از قرن هفتم ادامه می‌یابد. در منابع معتبر مانند وفیات الاعیان، المنتظم، طبقات الشافعیة و... نامی از او نیست و تنها ذهبی از شخصی به نام ابوالبرکات نام برده که او را واعظ کبیر می‌خواند و تاریخ وفاتش را به سال پانصد و سی و چهار می‌داند و مولدش را در اصفهان ثبت می‌کند (ذهبی، ۱۹۸۶ :ج ۲:۵۲) که ظاهراً نباید شخص مورد نظر ما باشد؛ امّا در طرائق الحقائق و به تبع آن آثار متأخر، نام او را هبة الله بن المبارک البغدادی می‌دانند و سال وفاتش را تاریخ‌های متفاوتی ذکر می‌کنند؛ یافعی سال پانصد و چهل و یک را سال وفات او می‌داند و خود معصومعلی شاه شیرازی سال پانصد و هفت را برای وفاتش ثبت کرده است. در حبیب السیر، سال پانصد و شصت و دو ثبت شده و ابن اثیر سال پانصد و شصت و پنج را بیان می‌کند. اگر دربارهٔ سال وفات او، روایات منابعی را موثق بدانیم که قبل از پانصد و پنجاه ذکر کرده‌اند، باید بپذیریم که او آخرین فرد از شاخهٔ ابوالفضل بغدادی است؛ زیرا قبل از استاد و مراد خویش از دنیا رفته است و در سلسله‌های صوفیانه چنین مسأله ای وجود ندارد که کسی قبل از استاد خویش از دنیا برود و بتواند ادامه دهندهٔ سلسله او باشد. بنابراین ثبت حبیب‌السیر و ابن اثیر می‌تواند به واقعیت نزدیک‌تر باشد. شاه نعمت‌الله ولی در ترجمهٔ ابوسعود می‌گوید:

پیر او هم ابوالبرکات به جمال و کمال و ذات و صفات
(معصومعلی شاه،بی تا، ج ۲: ۵۹۸)

ابونجیب سهروردی: ابونجیب عبدالقاهر بن عبداللّه بن محمد بن محمد حمویه، ملقب به ضیاءالدین سهروردی است که نسل او به ابوبکر می‌رسد (ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۳: ۲۰۵). سال تولد او را چهار صد و نود در سهرورد زنجان می‌دانند و سال وفاتش را پانصد و شصت و سه ثبت کرده اند. مدت‌ها در نظامیه تدریس کرد و همانند محمد غزالی سرانجام به تصوف روی آورد. همهٔ منابع همعصر او، همانند وفیات الاعیان، سیرالاعلام‌النبلاء، طبقات الشافعیه والمنتظم اتفاق دارند بر صوفی بودن او. سبکی او را شاگرد احمد غزالی می‌داند (سبکی، بی تا، ج ۴:۲۵۷) و روایت جامی نیز همین قول را تأیید می‌کند (جامی، ۱۳۶۴ : ۴۱۷). امّا برخی دیگر معتقدند که خرقه از پدرش شهاب‌الدین عبداللّه پوشیده و از طریق او به ممشاد دینوری متصل می‌شود. اشکالی در روایت اول به نظر می‌رسد؛ زیرا هنگامی که او ترک نظامیه و تدریس کرد و با توجه به اینکه سال پانصد و چهل و پنج شروع به تدریس کرده بود، نمی‌تواند شاگرد احمد غزالی که در سال پانصد و بیست فوت کرده است باشد، مگر این سخن را اشتباه بدانیم که می‌گوید بعد از ترک تدریس به تصوف روی آورد و معتقد شویم که او تحت تعلیمات احمد غزالی صوفی ای بوده است اهل تدریس و نظامیه. حتی اگر او را مرید غزالی بدانیم و غزالی را ادامهٔ همان مکتب جنید به شمار آوریم، می‌توانیم او را آخرین فرد از مکتب جنیدیه به شمار آوریم؛ زیرا با اینکه خودش ادعای ایجاد سلسله جدید نداشته است ولی شاگردان زیادی تربیت کرد که از بین آن‌ها، عمر سهروردی و نجم‌الدین کبری، خود منشأسلسلهٔ بعد از خود هستند و می‌توان سلسلهٔ جنیدیه را با ظهور ابونجیب سهروردی در ظاهر و از نظر سیر مریدان تمام شده به حساب آورد؛ زیرا با ظهور شاگردان ابونجیب سهروردی، اسم این مکتب نیز با نام آن‌ها گره خورد و به نام آن‌ها ادامه یافت.

سهروردی: ابوحفص عمربن محمد بن عبداللّه بن محمد عمویه، شاید از معدود افرادی باشد که همهٔ منابع معتبر و قدیم او را از ابتدا صوفی می‌دانند و معتقدند که خرقه از عموی خویش ابونجیب سهروردی پوشیده است (سبکی، ج ۵: ۱۴۳؛ ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۲۲: ۳۷۷؛ ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۴: ۴۴۸؛ جامی، ۱۳۶۶ : ۴۷۲).

وی در سهرورد در سال پانصد و سی و نه هجری زاده شد و به قصد اقامت به بغداد رفت و زیر نظر عمویش تربیت شد (سهروردی، ۱۳۶۳، ۲۲). همهٔ منابع دیگر نیز این تاریخ را تأیید می‌کنند، ضمن اینکه ابن خلکان و ذهبی و جامی، سال وفات او را ششصد و سی و نه ثبت کرده‌اند. علاوه بر ابونجیب، به صحبت عبدالقادر گیلانی نیز رسیده است و عبدالقادر به او گفته است : انتَ آخرُ المشهورین بالعراق (جامی، ۱۳٦٦ :۴۷۲). شاید عبدالقادر به نور فراست ویرانی بغداد توسط تاتار در سال پانصد و پنجاه و شش را پیش بینی کرده است؛ زیرا بعد از آن تاریخ، بغدادی نماند تا از آن شخصی بر آید. بعد از سهروردی نام سلسله ای که به او رسیده بود به نام سهروردیه تغییر یافت و به عنوان یکی از سلاسل مشهور صوفیه به نام او و با تکیه بر آراء و عقاید او ادامه یافت.

عمار یاسر : وی که به همین نام مشهور است و بیشتر شهرتش به خاطر تربیت شاگرد بزرگی مانند نجم‌الدین کبری است، از اصحاب ابونجیب سهروردی به شمار می‌رود (جامی، ۱۳٦٦: ۴۱۷). برای عظمت شأن او و اهمیتش در عرفان و تصوف اسلامی، اشاره به تربیت همین یک شخص کافی است. وفات او را در سال پانصد و هشتاد و دو می‌دانند (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۱۰۸)؛ ولی برخی وفات او را در سال پانصد و هشتاد ثبت کرده اند (سهروردی، ۱۳٦۳: ۲۰).

نجم‌الدین کبری: ابوالجناب احمدبن عمر بن محمد الخوارزمی الخیوقی از صوفیانی است که دربارهٔ سلسله نسب عرفانی او اظهار نظرهای متفاوتی شده است. بنا بر ادعای خودش و بیان جامی، خرقهٔ اصل را از اسماعیل قصری پوشیده است و هر چند اسماعیل قصری از شاگردان ابونجیب است ولی خرقه را از محمد بن مالکین پوشیده و نسبت خرقه اش، از طریق اسماعیل قصری و با وساطت عده ای، به کمیل بن زیاد می‌رسد (جامی، ۱۳٦۱ : ۴۱۸). نجم‌الدین کبری خودش نیز در فوائح‌الجمال می‌گوید که خرقه پوشیدم از شیخ اسماعیل قصری و او از شیخ محمد بن مانکیل (به همین صورت ثبت شده ولی جامی او را مالکین ثبت کرده است) و او از داوودبن محمد و او از ابوالعباس بن ادریس و او از شیخ ابوالقاسم بن رمضان و او از ابی یعقوب طبری و او از ابی عبدالله بن عثمان و او از ابی یعقوب نهرجوری و او از ابویعقوب سوسی و او از عبدالواحد بن زید و او ازکمیل بن زیاد و او از علی بن ابی طالب و او از حضرت رسول

(نجم‌الدین کبری، ١٣٦٨ :١٧). دربارهٔ رابطهٔ او با عمار یاسر نوشته اند که عمار یاسر، پیر صحبت نجم‌الدین کبری است و پیر صحبت به مشایخی می‌گویند که خرقهٔ تبرک به مریدان می‌دهند (همان :٢٨). پس با این حساب و بنابرسخن خود نجم‌الدین کبری، می‌توان او را از سلسلهٔ جنیدیه خارج کرد؛ ولی نجیب‌الدین جوهری اصفهانی که از مشایخ فرقهٔ ذهبیه است، در بیان مشایخ این سلسله می‌گوید:

شیخ ابوبکراحمد غزالی است   بونجیب سهروردی والی است
دیگر آن عمار بدلیسی شمار   شیخ نجم‌الدین کبری بر شمار
شیخ مجدالدین بغدادی دگر   شیخ رضی‌الدین علی لالاثمر

(خاوری، ١٣٦٢: ١٦٦)

که در این اشعار، سلسلهٔ ذهبیه را از طریق نجم‌الدین کبری و مشایخش که اولین آن‌ها عمار یاسر است به جنید مرتبط می‌داند، ولی هر چند نجم‌الدین کبری به صحبت عمار یاسر رسیده است، اما نسبت او در تصوف به محمدبن مالکین (یا مانکیل) می‌رسد و نمی‌تواند در امتداد مکتب جنید قرار بگیرد. نجم‌الدین کبری در سال ششصد و هیجده در حملهٔ تاتار به شهادت رسید و از او دو میراث گرانبها در عرفان و تصوف به جا ماند؛ یعنی آثار فارسی او و شاگردانش.

اسماعیل قصری: او نیز از منسوبان به ابونجیب سهروردی است، ولی همان‌گونه که بیان شد خرقه را از شخص دیگری پوشیده است و نسبت عرفانی اش به ابونجیب سهروردی نمی‌رسد (جامی، ١٣٦٦ :٤١٨).

قطب‌الدین ابهری: در ذکر سلسلهٔ صفویه انشعابی ذکر می‌شود که از طریق رکن‌الدین سجاسی و قطب‌الدین ابهری به ابونجیب سهروردی می‌رسد. این سلسله بسیار پریشان است و بعد از ابونجیب تا ابراهیم زاهدگیلانی هیچ شخص مشهوری ندارند و حتی در برخی از روایات طرائق الحقایق اسم این شخص نیامده و نسبت رکن‌الدین سجاسی مستقیماً به ابونجیب سهروردی می‌رسد. سخن طرائق دربارهٔ این سلسله بر اساس نسب نامه ای است که ابن بزاز اردبیلی ذکر می‌کند که آن هم سراسر اشتباه است و به هیچ عنوان نمی‌توان به آن استناد کرد و به نظر ساختگی می‌رسد که حتی یک ترجمهٔ مختصر نیز از افراد این سلسله به دست نداده اند و اگر چنین افرادی بوده اند، انتساب آن‌ها به

ابونجیب سهروردی چندان مطمئن و موثق نیست (بر اساس ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷۶ و معصومعلی شاه شیرازی، بی تا، ج ۲).

۲- پیروان شبلی

همان‌گونه که در شرح حال ابوالفضل تمیمی گفته شد، انتساب او به شبلی، محل شک و تردید و غیر قابل قبول است و جالب اینجاست که تنها شاخهٔ منشعب شده از او تا قرن ششم ادامه یافته است و شخصیتی همانند عبدالقادر گیلانی را که بعد از او این انشعاب به نام وی قادریه خوانده می‌شود، از طریق ابوالفضل تمیمی به شبلی می‌رسد. این شاخهٔ صوفیانه، در این قرن، پنج شخصیت دارد که مهمترین آن‌ها، عبدالقادر گیلانی، ابن عربی و ابومدین مغربی هستند. علاوه بر این پنج نفر، به نامی دیگر برمی‌خوریم به نام سید احمد رفاعی که پایه‌گذار مکتب رفاعیه است. در همهٔ منابع سلسله نسب او را با پنج واسطه به شبلی می‌رسانند که هیچ کدام از افراد صاحب نامی آشنا نیستند.

عبدالقادر گیلانی: او در سال چهارصد و هفتاد و یک هجری در گیلان به دنیا آمد. در جوانی به بغداد رفت و شاگردی ابوسعد مخرّمی [یا مخزومی] کرده است (ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۴۵۰). البته عده ای معتقدند که از محلهٔ جیل بغداد است. نام استاد او را جامی به صورت مخزومی ثبت کرده؛ امّا ابن جوزی و ذهبی آن را مخرّمی ثبت کرده‌اند. ابوسعد مدرسه ای در باب الازج بغداد می‌رساند و سرپرستی او را به عبدالقادر می‌سپارد و «شهرت او بیشتر از سخنرانی‌هایی است که در این مسجد برپا می‌کرده است» (ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۸: ۱۷۳). نام کامل او ابومحمد عبدالقادر بن ابی صالح بن عبدالله الجیلی است و همهٔ منابع که نامی از او ذکر کرده اند، سال وفات او را پانصد و شصت و یک هجری نوشته اند و اینکه در مدرسه خود دفن شده است.

ابوسعود اندلسی: شهرت ابوسعود اندلسی بیشتر به خاطر استاد و شاگردان اوست، تا اینکه منوط به اهمیت خودش و آثارش باشد؛ به همین سبب او نیز به عنوان حلقهٔ اتصال ضعیف و نامطمئنی برای سلسله‌های بعد از خود است. جامی وی را از اصحاب محی‌الدین عبدالقادر گیلانی می‌داند و با توجه به فتوحات المکیه و فصوص الحکم ابن عربی، او را از اشخاص معتبر زمان خود به شمار آورده است (جامی، ۱۳۶۶: ۵۲۵) و ماده تاریخ وفات او را «عاشق حق» ثبت کرده است و همچنین معتقد است که هر چند با

عبدالقادر گیلانی صحبت داشته است، اما خرقه از دست ابوالبرکات بغدادی پوشیده است (سلطانی گنابادی، ۱۳۸۳: ۱٦۵). معصومعلی شاه نیز او را شاگرد ابوالبرکات بغدادی می‌داند (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ٦۱۳). اگر این استناد درست باشد، سلسلهٔ قادریه در انتساب، دچار ایراد و اشکال می‌گردد. ابوالبرکات نیز از طریق ابوالفضل بغدادی سلسله خرقه‌اش به احمد غزالی می‌سد و با این استناد، این سلسله ای که در ابتدا در انتسابش به شبلی جای شک و شبهه بود با عبدالقادر گیلانی به پایان می‌رسد. در ذکر سلسله خرقهٔ نعمت اللهیه و بر اساس اشعار شاه نعمت الله ولی نیز ابوسعود اندلسی شاگرد ابوالبرکات است نه شاگرد عبدالقادر گیلانی (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۳۲۷؛ کیانوند، ۱۳٦٦: ۱۲۴).

ابومدین اندلسی: شعیب بن حسین اندلسی اهل حصن از توابع اشبلیه است. ذهبی سال وفات او را پانصد و نود نوشته است. شهرت او به سبب تربیت شاگردش، ابن عربی است. (ذهبی، ۱۹۸۲:ج ۲۱: ۲۲۰). او علاوه بر ابن عربی دو شاگرد دیگر به نام شیخ موسی صدرانی و ابوالفتوح اندلسی تربیت کرد که سلسلهٔ او از طریق ابوالفتوح با چند واسطه به شاه نعمت الله ولی منتهی می‌شود و خلیفهٔ اول ابومدین نیز همین شخص بوده است (سلطانی گنابادی، ۱۳۸۳ :۱٦۹). ابن عربی در فصوص الحکم و فتوحات المکیه از او بسیار نام می‌برد.

شیخ ابوالفتوح: نامش، ابوسعید صعیدی است به مناسبت انتسابش به صعید مصر. پس از اُبومدین، خلیفهٔ واقعی او بود. شاگردی به نام کمال کوفی تربیت کرد و سلسله خرقه ای را که به او رسیده بود از طریق این شاگرد به آیندگان انتقال داد. تاریخ دقیقی برای تولد و وفات او ثبت نشده و گنابادی زمان درگذشتش را بین سال‌های ششصد و ده تا ششصد و بیست می‌داند و معتقد است در نبرد با فرنگیان به شهادت رسیده است (سلطانی گنابادی، ۱۳۸۳ : ۱۷۱).

ابن عربی: زندگی و آثار او در عرفان و تصوف، اظهرمن الشمس است، جامی یک سلسله خرقهٔ او را به عبدالقادر گیلانی می‌رساند و عده ای او را شاگرد ابوسعید بن شبل می‌دانند و برخی شاگرد عبدالله بن جامع، که او شاگرد عبدالقادر بوده است (جهانگیری، ۱۳۷۵ : ۷۷۱؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲ : ۳٦۱). جامی و ذهبی او را شاگرد

ابومدین می‌دانند (ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۲۱: جامی، ۱۳۶۶: ۵۲۷)؛ سخن جامی و ذهبی معتبرتراست و به دیدگاه‌های بقیه نمی‌توان چندان توجه کرد.

ولی آنچه مسلم است در ذکر نسبت خرقه، بین صوفیان نوعی افتخار به استاد مشهور است که در نهایت بتوانند خود را به صوفیان بزرگ قرن سوم مانند جنید و شبلی و سری منسوب کنند؛ ولی ابن عربی شخصیتی است که نیاز به این تفاخر ندارد، بلکه هر کس که به نوعی به او منسوب باشد چه استاد و چه شاگرد از انتساب به او، به نهایت افتخار خواهد رسید و فایدهٔ دیگر ذکر سلسله خرقه، پای بندی به تعالیم استادان گذشته است، ولی ابن عربی خود در عرفان اسلامی طرحی نو در انداخت که تحولی عظیم در تعالیم گذشتگان بود و اینکه نام او را در میان این حلقه‌های صوفیانه ذکر کردیم صرفاً به خاطر حفظ سنت بود وگرنه افتخار گذشته و آینده عرفان اسلامی به اوست.

سید احمد رفاعی: نامش «ابوالعباس احمدبن ابی الحسن علی بن ابی العباس احمد، المعروف بابن الرفاعی» است (ابن خلکان، ۱۹۷۷، ج ۱: ۱۷۱) وی نامی مشهور در قرن ششم است که جامی و به تبع او متأخران مانند صاحب طرائق و محمد شعیب و خاوری، سلسله نسبی برای او ذکر کرده اند که بنا به روایت جامی، با پنج واسطه به شبلی می‌رسد. جامی، خود اسامی این افراد را ذکر نکرده است و تنها او را از احفاد امام موسی کاظم(ع) می‌داند که در سال پانصد و هفتاد و هشت وفات کرده است (جامی، ۱۳۶۶: ۵۲۷).

ذهبی نام اجداد او را بعد از ابوالعباس احمد نیز ذکر می‌کند به این صورت که «احمدبن یحیی بن حازم بن علی بن رفاعه الرفاعی المغربی ثم البطایحی قدم ابوه من المغربِ و سکنَ البطایحِ بقریةِ امَّ عبیده و کان مولدُهُ فی اولِ سنةِ خمس مائة» (ذهبی، ۱۹۸۶، ج ۲۱ : ۸۰)؛ ولی ذهبی اشاره ای به نسل او که به امام موسی کاظم(ع) می‌رسد نکرده است و از طرفی در این سه مأخذ کهن و بقیهٔ منابع غیر از جامی، توجهی به نسب صوفیان او نکرده اند هر چند معتقد به انتساب تصوف و کارهای غیر عادی به او هستند؛ امّا معلوم نیست معصومعلی شاه این نسب نامه را از کجا دیده است و اسامی افرادی بین او و شبلی ذکر می‌کند که هیچ کدام در تذکره‌ها یافت نشد.

معصومعلی شاه در طرائق دو نسب نامه عرفانی برای او ثبت کرده است به این

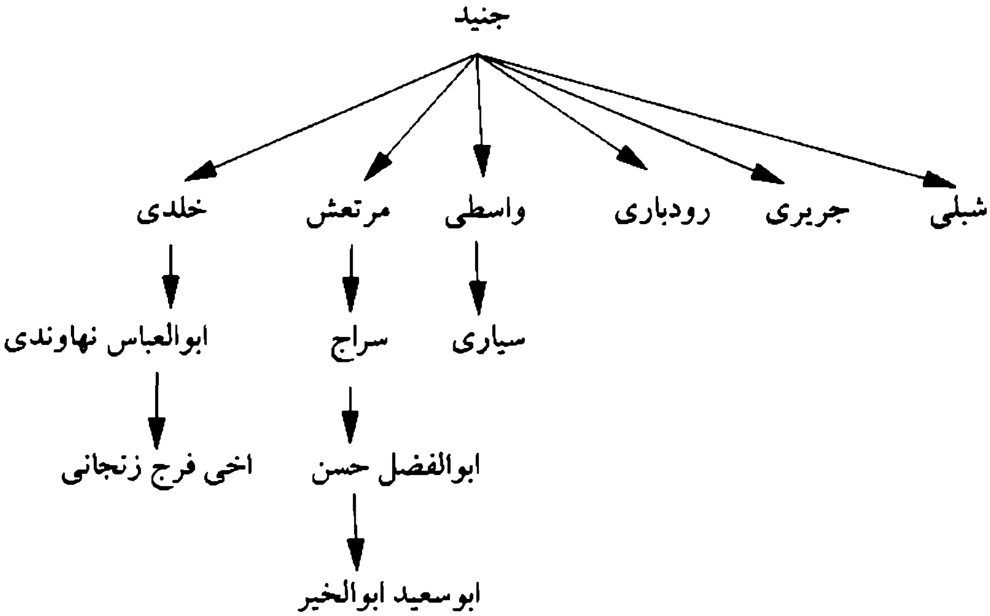
صورت :

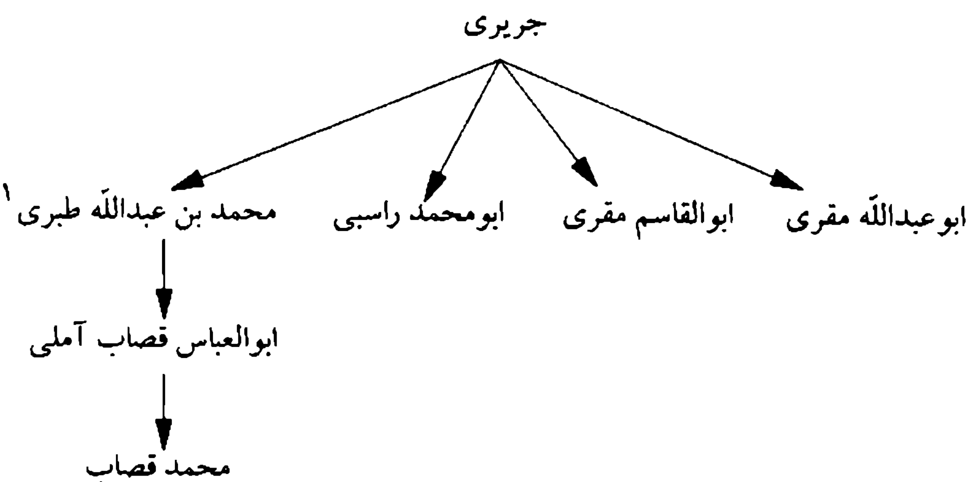
۱- سید احمد رفاعی از منصور بن ابی بکر الرفاعی از خالد بن منصور بن طیب از ابی سعید نجار از سندوسی کبیر از ابی علی فارمدی از محمدبن رویم از جنید بغدادی (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۳۵۰).

۲- سید احمد رفاعی از شیخ ابی‌الفضل الکامح از شیخ علی بن الغلام ترکمان از شیخ علی بارباری از شیخ تمیمی عجمی از شبلی (همان). خاوری نیز سلسلهٔ او را با هفت واسطه به شبلی منتسب می‌داند که با توجه به سخن جامی که او را با پنج واسطه منسوب به شبلی می‌داند (خاوری، ۱۳۶۲ : ۱۱۵)، سخن خاوری و طریقهٔ اولی که در طرائق‌الحقایق ذکر شده، نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا خاوری او را با هفت واسطه منسوب به شبلی می‌داند و نسب نامهٔ اول طرائق‌الحقائق نیز او را از طریق رویم به جنید متصل می‌کند که بر خلاف قول جامی است و دیگر اینکه ابوعلی فارمدی در این نسب نامه، شاگرد رویم ذکر شده که در واقع او شاگرد شیخ ابوالقاسم کرگانی است که در قرن پنجم می‌زیسته است و با وفات رویم بیش از یکصد و پنجاه سال اختلاف دارد.

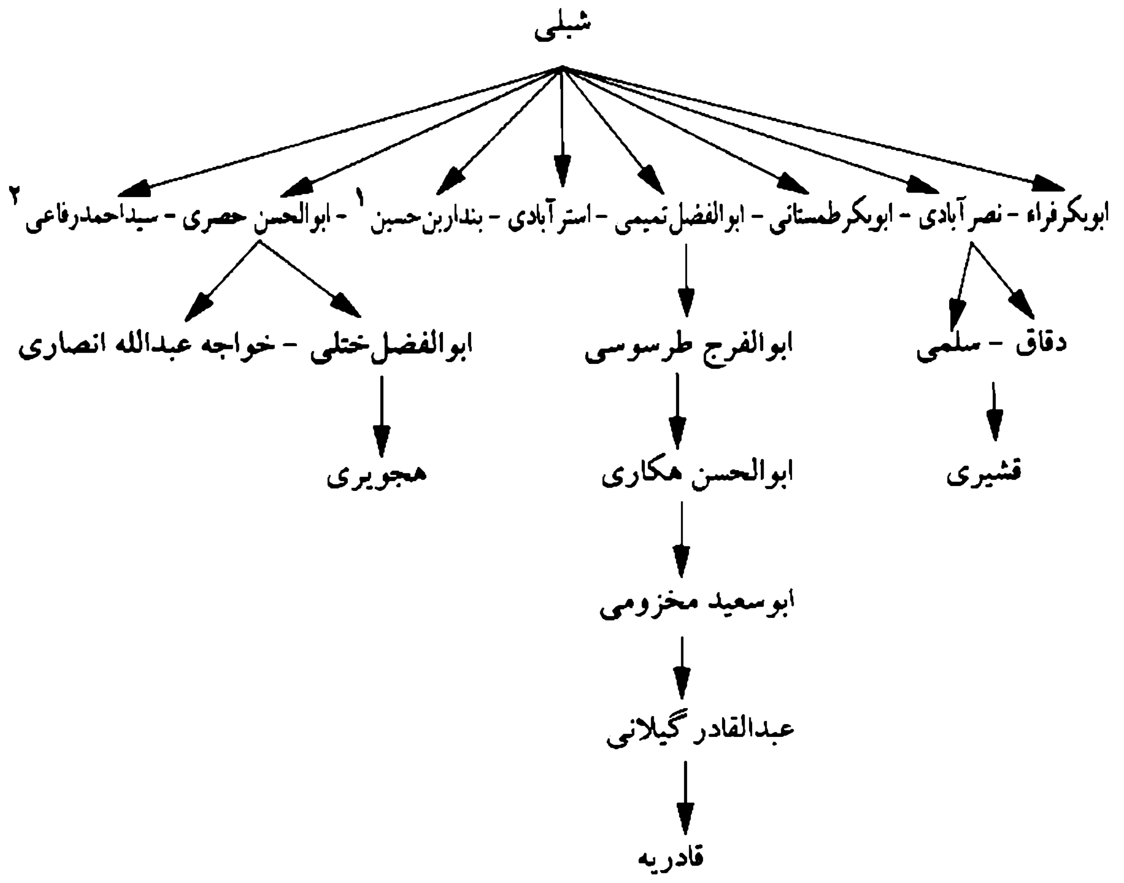
نسب نامهٔ دومی که در طرائق ذکر شده نیز در صورت پذیرفتن سخن جامی، باز چندان معتبر نیست؛ زیرا بالاخره از طریق ابوالفضل تمیمی به شبلی می‌رسد که دربارهٔ رد این انتساب قبلاً بحث شد.

نمودار پیروان مکتب

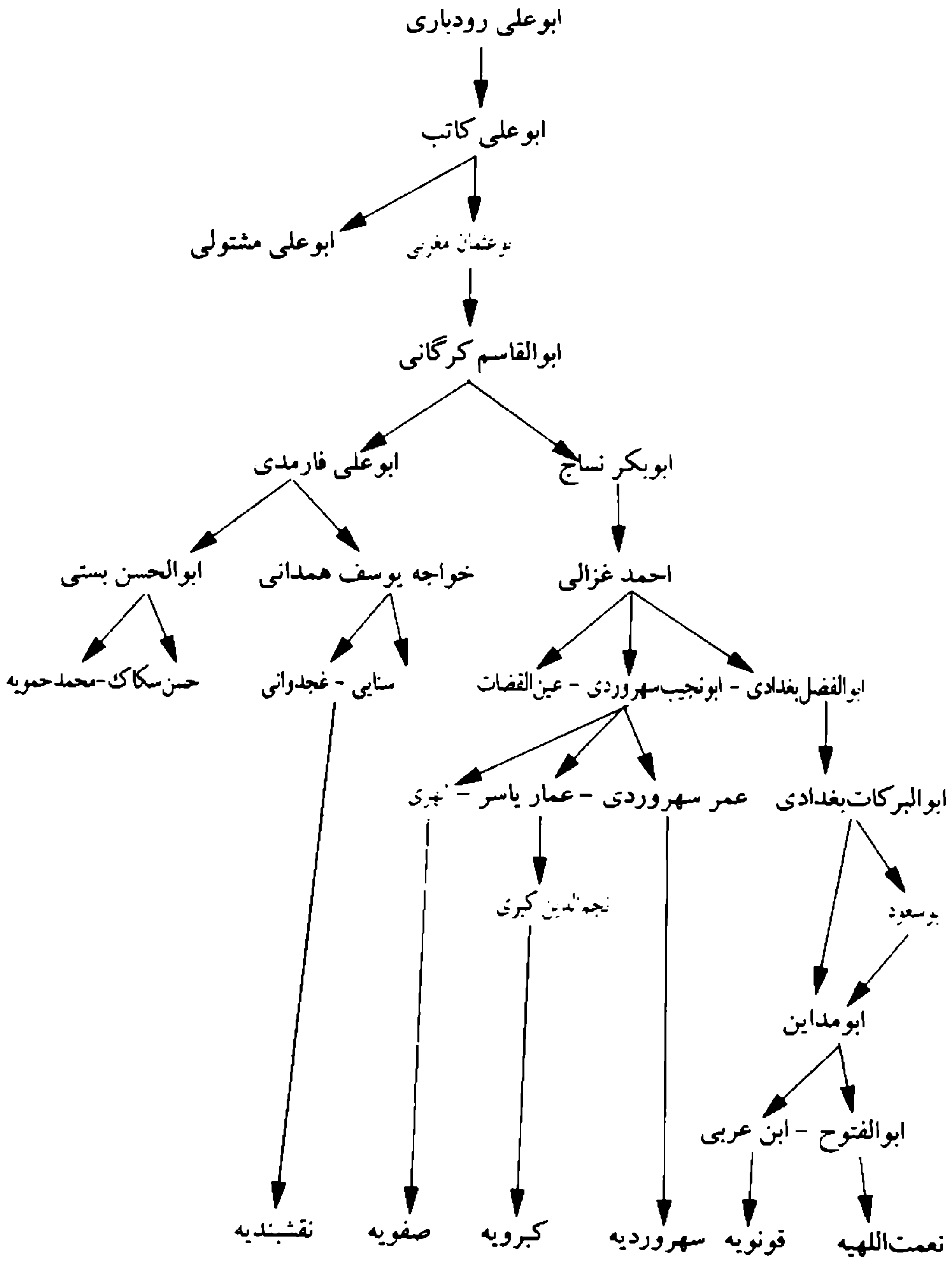




۱- مواردی که خاکستری نوشته شده است، انتسابشان به مورد بالاتر، بر اساس اصیل و کهن چندان موثق نیست.



۱-صاحب الطرائق الحقائق سلسله ای به نام رفاعیه به این شخص منسوب می‌کند و از اشخاصی به عنوان واسطهٔ او باشبلی نام می‌برد که در متون معتبر و کهن به نام هیچ‌کدام اشاره ای نشده است.
۲-منظور بنداربن حسین شیرازی است.


ابوعلی رودباری
ابوعلی کاتب
ابوعلی مشتولی
وعثمان مغربی
ابوالقاسم کرگانی
ابوعلی فارمدی
ابوبکر نساج
ابوالحسن بستی
خواجه یوسف همدانی
احمد غزالی
حسن سکاک-محمدحمویه
سنایی - غجدوانی
ابوالفضل بغدادی - ابونجیب سهروردی - عین القضات
عمر سهروردی - عمار یاسر - نهری
ابوالبرکات بغدادی
نجم الدین کبری
بوسعود
ابومداین
ابوالفتوح - ابن عربی
نقشبندیه
صفویه
کبرویه
سهروردیه
قونویه
نعمت اللهیه

فصل سوم

اصول مکتب و تحولات آن

بسیاری از مباحث عرفان و تصوف اسلامی برای اولین بار، در قرن سوم مطرح می‌شود. همهٔ عارفان این دوره در پیدایش این مباحث جدید نقش دارند؛ اما در این میان، نقش بعضی از آن‌ها چشمگیرتر است. در این سده، جنید در نهادینه کردن تصوف و تعریف و تشریح اصطلاحات آن، بیش از دیگران تأثیر دارد و کمتر عارفی را می‌توان از این نظر، با او برابر دانست. او در مباحث مختلف عرفانی وارد شده و دربارهٔ آن اظهارنظر کرده است که دیدگاه‌های او برای یاران و آیندگانش، مانند قاعده و قانونی درآمده؛ به گونه‌ای که اگر کتب و تذکره‌های این قوم را بنگریم در هر موضوعی سخنی از جنید به عنوان تعریف و توصیف نقل شده و اکثر سخنان او در عرفان و تصوف حجت است. در این بخش ابتدا به آرای جنید استناد می‌شود و سپس برای یافتن ریشه‌های عقایدش، آرای مشایخ و متقدمان مورد استناد واقع می‌شود و در نهایت با سیری در آیات و احادیث، مآخذ شرعی اصول عقاید وی مشخص خواهد شد؛ سپس با بررسی باورهای جنید در بین شاگردان و پیروان مکتب در سده‌های بعد، تحولات و حادث و قدیم این اصول مشخص می‌شود.

سخنانی که از جنید به دست آمده است، در حدود چهل مبحث عرفانی است که در نگاه اول بسیار پراکنده به نظر می‌رسد. این مباحث عبارت است از پیروی از سنت

پیامبر(ص) و انجام عبادات، توحید، تصوف و صوفی، علم، معرفت، زهد، توکل، اخلاص، خوف، حزن، تواضع، صحو و سکر، فنا و بقا، سماع، فقر، ذکر، رضا، حال و مقام، ایمان، حجاب، سؤال، وقت، قبض و بسط، بلا، ریاضت، محبت، فتوت، توبه، صبر، شکر، مراقبت، مشاهده، جوع، یقین، جمع و تفرقه، همت، ریا، مخالفت با نفس، اختیار و معاشرت.

علاوه بر این تنوع آرا و عقاید، مشکل دیگری نیز برای درک و فهم عقاید جنید وجود دارد؛ زیرا که در بسیاری از موارد، چند تعریف به ظاهر متفاوت از یک مبحث عرفانی ارائه کرده است که ممکن است خواننده را دچار حیرت کند و مانع رسیدن به یک جمع‌بندی کامل شود. دربارهٔ این تفاوت‌ها، روایتی در آداب المریدین سهروردی از او نقل شده است که می‌گوید: «حکایت کنند از جنید رحمه اللّٰه که او را گفتند که سایلی از تو سؤالی کند و تو جوابی او را بگویی، پس دیگری همان سؤال کند و تو جوابی دیگر بگویی؟ گفت جواب بر قدر سایل باشد و اگر از او دیگری سؤال کند، باید از مقام‌هایی که در آن نباشد سخن نگوید و از چیزهایی که در آن استعمال نکنند سؤال نکنند»(سهروردی، ۱۳۶۳ :۸۲). بنابراین هرگاه که او از یک مبحث، تعاریف متفاوتی ارائه کرده است، باید مطمئن شد که او مراتب و درجاتی برای آن مبحث قائل بوده است.

در بعضی از مباحث عرفانی، سخنان بیشتری به دست آمده که نشان توجه بیشتر جنید به آن است. این بحث‌ها به ترتیب، بیشتر دربارهٔ عمل به شریعت، توحید، تعریف تصوف و صوفی، محبت، علم و معرفت، سماع و توکل است. البته دربارهٔ برخی از مباحث صوفیانه، از او سخنان بسیار اندکی و در برخی مواقع تنها یک جمله در دست است که می‌تواند دلیلی بر عدم رواج کامل آن مبحث، در آن دوره باشد؛ مثلاً دربارهٔ قبض و بسط، جوع، ذکر، جمع و تفرقه به جز چند مورد معدود، چندان سخنی از او نقل نشده است؛ حتی دربارهٔ جوع فقط یک عبارت از او نقل شده است. این مباحث متنوع و چهل گانهٔ جنید، مسلماًمجزا و مستقل نیستند؛ بلکه هر کدام از آن‌ها از جنبه‌هایی با یکدیگر ارتباط دارند و هر چند مبحث را می‌توان در یک گروه جای داد. برای دسته‌بندی کردن مباحث عرفانی او، راه‌های مختلفی وجود دارد؛ مانند مراحل هفت‌گانه‌ای که عطار بیان می‌کند که از توبه شروع می‌شود و به فنا می‌رسد و یا می‌توان با

عدم دسته‌بندی همانند هجویری و قشیری و مستملی بخاری، مباحث را پراکنده و مجزا مطرح کرد که در این صورت امکان دست یابی به چهارچوب فکری جنید، دشوار و حتی غیرممکن می‌شود و بیان عقاید او عملاًفایده‌ای در بر نخواهد داشت؛ اما بهتر است این دسته بندی نیز بر اساس نظر خود جنید باشد.

جنید نیز همانند عطار، مراحل عرفان و آنچه را که یک سالک باید پشت سر بگذارد، به هفت مرحله تقسیم می‌کند ولی مراحلی که او بیان می‌کند با «هفت شهر عشق» عطار متفاوت است. او معتقد است هر سالکی پس از گذراندن این هفت مرحله، به مشاهدهٔ حضرت احدیت خواهد رسید. عطار در تذکرةالاولیاء این عقیدهٔ جنید را به این صورت نقل کرده است که «هر که را علم به یقین نرسیده است و یقین به خوف و خوف به عمل و عمل به ورع و ورع به اخلاص و اخلاص به مشاهده، او از هالکین است»(عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰). این تقسیم بندی هرچند ممکن است دارای اشکالاتی باشد، اما تنها معیار معتبری است که می‌توان مباحث متنوع عرفان و تصوف جنید را بر اساس آن دسته‌بندی کرد. با توجه به این دسته‌بندی، بیشتر مباحث عرفانی جنید، مربوط به مرحلهٔ ورع یا زهد است و بعد از آن مربوط به مرحلهٔ عمل است و مرحلهٔ بعد یعنی مشاهده یا وصال بیشترین حجم مباحث جنید را در خود جا می‌دهد. شبیه این تقسیم‌بندی را با اندک تفاوتی در رسائل جنید هم می‌توان یافت. اصل سخن او بدین‌گونه است که «اعلم أنّ اوّل عبادةالله عزَّوجلَّ معرفته و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحیده نفی صفات عنه بالکفیت و الحیث و الاین. فبه استدل علیه و کان سبب استدلاله به علیه، توفیقه و بتوفیقه وقع التوحید له و من توحیدوقع التصدیق به و من التصدیق به وقعَ التحقیق علیه و من التحقیق جرت المعرفة به و من المعرفة به وقعت استجابة و من الاستجابةله وقع الترقی الیه ومن ترقی الیه وقع اتصال به و من الاتصال به وقع البیان له و من البیان له وقع علیه الحیرة و من الحیرة ذهب عن البیان و من ذهابه عن البیان له انقطع عن الوصف له و بذهابه عن الوصف له وقع به فی الحقیقة الوجود له و من حقیقة الوجود وقع فی حقیقة الشهود بذهابه عن الوجوده و یفتقد وجوده صفا وجوده فکان موجوداًمفقوداً و مفقوداًموجوداً»(بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۱). این سخنان جنید شباهت شگفتی هم از نظر مفهوم و هم از نظر ظاهر با خطبه‌ای از حضرت علی(ع) دارد که

می‌فرمایند: «اوّلُ‌الدین معرفتُهُ و کمالُ معرفتِهِ التَّصدیقُ بِهِ توحیدُهُ...» (شریف رضی، ۱۳۸۰:۲) و بی شک با الهام از همین خطبهٔ حضرت گفته شده است.

جنید میراث دار نیم قرن تصوفی است که تقریباً توسط معروف کرخی در بغداد پایه گذار شد؛ اما معروف کرخی را به عنوان صوفی نمی‌شناختندو اعتقاد در آن است که سری سقطی نخستین شخصی است که در بغداد سخن از تصوف به میان آورد(خاوری، ۱۳٦۲، ج ۱۷۹:۱). این عقیده تقریباً صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا بغداد در سال یکصد و چهل و چهار پایه گذاری شد (خطیب بغدادی، ج ٦٦:۱) و پیش از او بغداد چندان رونقی نداشت. به همین سبب می‌توان جنید را از نخستین پایه‌گذاران تصوف در این شهر به شمار آورد؛ علی الخصوص که او را بنیان گذار مکتب بغداد نیز به شمار می آورند. تمام مباحث چهل گانهٔ تصوف او را می‌توان در عقاید گذشتگان مشاهده کرد، با این تفاوت که او همهٔ این مباحث را دنبال می‌کند و دربارهٔ آن به اظهار نظر می‌پردازند. در بین این مباحث چهل گانهٔ او، نمی‌توان موردی را یافت که ریشه در قرآن و احادیث پیامبر(ص) و ائمهٔ شیعه -علیهم السلام - و دیگر صوفیان و زاهدان پیش از او نداشته باشد. از بین گذشتگان، بعد از قرآن و احادیث پیامبر(ص)، توجه جنید بیش از همه، به امیرالمؤمنین علی(ع) است و تأثیری که از سخنان آن حضرت پذیرفته است غیرقابل انکار است به طوری که خود می‌گوید: «شیخُنا فی الاصولِ والبلاءِ، علیُّ المرتضی» (هجویری، ۱۳۸۰ :۸۴). هجویری که خود از پیروان جنید است در شرح سخن جنید می‌گوید:«یعنی اندر علم و معاملت، امام این طریقت علی است، از آنکه علم این طریقت را اهل این (یعنی اهل تصوف)، اصول گویند و معاملاتش به جملهٔ بلاکشیدن است»(همان). بسیاری از ویژگی‌های صوفیان و اعمال و اخلاقی را که این قشر بدان پای‌بندند، در یکی از خطبه‌های آن بزرگوار می‌توان یافت؛ خطبه‌ای که در شرح آیهٔ شریفهٔ «رجالٌ تُلهیهِم تجارةٌ ولابیع عن ذکراللّه»(شریف رضی، ۱۳۸۰ :۲۵۵) است. در این خطبه نخستین ویژگی این افراد، عقل و اندیشه و خرد دانسته شده که از طریق آن با خدا در مناجاتند و ذکر، خوف، ترک دنیا، محاسبهٔ نفس، گریه، ندامت، سکینه،(طمأنیه)، رجا، فقر و حزن از خصوصیات این عده شمرده شده است.

۱- مرحلهٔ علم

مباحثی که در این مرحله از سلوک، جای می‌گیرد، بیشتر مباحثی مقدماتی است: سالک قبل از هر کار، باید با تصوف آشنا شود و بداند صوفی کیست و به ارزش علم و عقل در این راه پی ببرد و بداند که تا چه مراحلی می‌تواند بر عقل خویش تکیه کند. شناخت هدف و اینکه سلوک او در صورت پیمودن تمام مراحل، به کجا ختم خواهد شد، از اهمّ مسائلی است که هر سالک طریق حقیقت باید بدان آشنا شود. مباحثی که در این مرحله قرار می‌گیرد عبارت است از: شناخت تصوف و صوفی، علم، عقل و معرفت.

۱-۱- تصوف

بیشترین میزان روایات رسیده از جنید، بعد از «عمل به اوامر شریعت» دربارهٔ تصوف و تعریف آن است. این حجم گسترده، شاید به این سبب است که جنید در دوره آغازین عرفان و تصوف می‌زیسته است و بر او، به عنوان یکی از پایه‌گذاران علمی این مکتب، لازم بوده که به توضیح و تعریف صحیح تصوف بپردازد، تا حدود آن مشخص شود و از تداخل آن با دیگر شاخه‌های معرفتی دین، جلوگیری شود تا تصوف بتواند با یک ساختار مستقل، راه خویش را ادامه دهد و پیروان این مکتب با آگاهی جذب آن شوند.

تعاریفی که جنید از تصوف کرده، بسیار متنوع است؛ ولی تضادی در آن‌ها دیده نمی‌شود و بر اساس سخن وی که بنا بر درک و مقام مخاطب، تعریفی بیان می‌کرده است، این تنوع را نیز باید موجه دانست.

تصوف در نظر او برترین علم است و معتقد است که برترین لطفی که خدا می‌تواند در حق کسی کند آن است که به صحبت صوفیان درآید (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۱). این عقیدهٔ جنید برگرفته شده از سخن معروف کرخی است؛ زیرا «معروف کرخی از نخستین تعریف کنندگان تصوف است که آن را نتیجهٔ موهبت و فضل الهی می‌دانست نه محصول تعلیم خلق» (یثربی، ۱۳۶۸: ۱۰۳).

جنید می‌گوید که «اگر دانستمی که اندر زیر کبودی آسمان، خدای تعالی را علمی بودی بزرگوارتر از این علم که با اصحاب می‌گویم، قصد آن کردمی و به دست آوردمی» (خطیب بغدادی، ج ۷، بی تا: ۲۴۳). او تصوف را دارای ظاهری می‌داند و

باطنی (عطار، ۱۳۷۰:۳۸۲)و معتقد است که ظاهرش از آن بنده است و باطنش از آن خداست (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۱). براساس عقیدهٔ جنید، ظاهر تصوف از طریق گرسنگی و ترک دنیا و دست برداشتن از آرزوها وکامروایی‌ها به دست می آید (قشیری، ۱۳۴۵ :۵۱؛ اتابکی، ۱۹۹۲، ج ۳:۱۸۸؛عطار، ۱۳۷۰:۳۷۵ و ۳۶۶).

از نظر او تصوف شرایطی دارد که هر کس در حد توان خود باید برای درک بهتر و عمل به آن‌ها سعی کند. مهمترین شرایط تصوف از نظرجنید عبارت است از:

۱- ترک دنیا (سلمی، ۱۹۵۳ :۱۵۸؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۸).

۲- التزام به خلق نیکو و پرهیز از اخلاق بد(سبکی، ج ۲:۳۴؛استخری، بی‌تا: ۱۲۰). این سخن جنید برگرفته شده از سخن محمدقصاب است که استاد جنید بوده و در این باره می‌گوید: «تصوف عبارت است از اخلاق نیک در هنگامی خوش که از مردی بزرگوار در میان گروهی بزرگوار پدید آید»(سراج،۱۳۸۲:۸۲).

۳- مخالفت با نفس (عطار، ۱۳۷۰:۳۸۸؛ کلاباری، ۱۳۷۱:۳۷۴). شاید به خاطر مخالفت با نفس است که تصوف را جنگی دائمی می‌داند؛ جنگی که هیچ صلحی در آن نیست (قشیری، ۱۳۴۵ :۴۷۱)؛ زیرا با نفس به هیچ حال نمی‌توان صلح کرد و نبرد با او همیشگی است.

۴- انجام دادن تمام عبادات و پیروی کامل از اوامر شرع (سلمی، ۱۹۵۳:۱۵۸).

۵- ذکر دائم (عطار، ۱۳۷۰ :۳۸۲؛استخری، بی تا: ۱۲۱).

معروف کرخی در تعریف تصوف می‌گوید: «ذکری بود به اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی با اتباع»(قشیری، ۱۳۴۵ : ۴۷۰). که دو تعریف اخیر جنید از تصوف یعنی ذکر دائم و پیروی از فرمان‌های شرع، از این سخن کرخی اخذ شده است.

تمام سخنان پراکنده جنید دربارهٔ تصوف حول این پنج محور است. علاوه بر تعاریف متنوع او که به صورت جملاتی در کتب و تذکره‌ها ثبت شده است، تعاریف بالنسبه منسجم‌تری نیز از او می‌توان یافت که در آثار صوفیان دوره‌های بعد دیده می‌شود و بعید نیست که‌این تعاریف منسجم را بر اساس همین سخنان پراکنده تدوین کرده باشند. نجم‌الدین کبری در «فوایح‌الجمال و فواتح‌الجلال» می‌گوید که جنید بغدادی هشت شرط را برای این طریق بیان کرده است: «وضوی دائمی، روزه دائمی،

سکوت دائمی، خلوت دائمی، ذکر دائمی، توجه دائمی دل به شیخ، دوام نفی خواطر و نهایت اینکه حق هیچ گونه اعتراضی را نسبت به خدای عزّوجلّ به خود ندهد و هرگونه سود و زیان از سوی خدای منان بداند»(نجم‌الدین کبری، ۱۳٦۸ :٦۸).

علاءالدوله سمنانی نیز سخنان پراکنده جنید را در هشت محورگرد آورده است که شبیه قول نجم‌الدین است. او اصول تصوف را عبارت می‌داند از دوام وضو، دوام ذکر، دوام خلوت، دوام روزه، دوام خاموشی، دوام نفی خواطر از هر چه غیر معنی ذکر باشد، دوام ربط دل به دل شیخ و رها کردن اعتراض بر حق تعالی در هر چه بر او نازل می‌گردد از قبض و بسط و حزن و... (رادمهر، ۱۳۸۰ : ۲۷۰). البته سراج که از نظر زمان مقدم بر دو شخص اخیر است، در «اللمع فی التصوف» این محورها را در پنج مورد محدود می‌کند: «روزهٔ روزها، اقامه نماز در شب‌ها، اخلاص در عمل، اشراف به اعمال و توکل به خدا»(سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۵).

مواردی که در این سه روایت اخیر ذکر شد، مربوط به مرحلهٔ عملی تصوف است که در سلسله مراتب رسیدن به وصال، پس از خوف و قبل از زهد قرار می‌گیرد. هجویری نیز سخنی به جنید نسبت می‌دهد و می‌گوید که جنید تصوف را بر هشت خصلت استوارمی‌داند: سخاوت، رضا، صبر، اشاره، غربت، پوشیدن پشمینه، سیاحت و فقر (هجویری، ۱۳۸۰ :۴۵). اما در صحت این روایت نیز می‌توان شک کرد؛ زیرا چند خصلت آن را جنید خود انجام نمی‌داده و به آن‌ها پای بند نبوده است؛ مثلاً سیاحت و غربت و پوشیدن پشمینه را می‌توان از این موارد دانست تا آنجا که منابع و مآخذ کهن به ما خبر می‌دهند به غیراز سفری که در ایام کودکی به حج داشته است، دیگر مسافرتی نکرده و در غربت نبوده است و اگر این روایت صحیح بود، ضرورت داشت که خود نیز به آن پای بند باشد. دیگر پوشیدن پشمینه است که اعتقادی به آن نداشته و در این باره نیز روایتی در تذکرةالاولیاء وجود دارد که نشان می‌دهد سخن هجویری از جنید نیست؛ عطار نقل می‌کند که «جنید جامه به رسم علما پوشیدی. اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب، مرقّع در پوشی؟ گفت: اگر بدانمی که به مرقّع کاری برآمدی، از آهن و آتش لباسی سازمی و در پوشمی؛ ولکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که لیس الاعتبار بالخرقة، انماالاعتبار بالحرقة» (عطار، ۱۳۷۰: ۳٦۸). همچنین

روایت شده که هنگام حادثهٔ متهم و محبوس شدن حلاج، لباس به رسم علما پوشید و در زیر حکم اعدام او نوشت «نحن نحکم بالظاهر».

هر چند جنید به خرقه پوشی اعتقادی ندارد، اما چون در بین پیروان این مکتب رواج داشته است، نظری اجمالی به سابقه آن خواهیم داشت. دربارهٔ پوشیدن لباس خشن، روایاتی از صدر اسلام نیز در دست است؛ پیامبر(ص) می‌فرمایند: «لباس خشن و جامهٔ ضخیم بپوش تا غرور به تو راه نیابد» (سیوطی، ۱۴۰۱ :۹۷) و همچنین ایشان دربارهٔ اهمیت پوشیدن لباس پشم می‌فرمایند: «برشماست که لباس پشمی بپوشید تا حلاوت ایمان را در قلبتان احساس کنید»(هجویری، ۱۳۸۰ :۴۹).

دربارهٔ علی(ع) روایت شده که «او را دیدند با جامه‌ای کهنه و مرقع (پینه زده). سبب را پرسیدند، فرمود: دل را خاشع کند و نفس را خوار» (شریف رضی، ۱۳۸۰ :۳۷۷). نوفل بکائی دربارهٔ آن حضرت گفته است که هنگامی که خطبهٔ «الحمدُللّهِالذی الیهِ مصائرُالخلقِ و عواقبُ‌الامرِ...»[۱] را در کوفه می‌خواند بر سنگی ایستاده بود که جعده پسر هبیرهٔ مخزومی آن را برپا داشته بود. جامه‌ای پشمین (مدرعةٌ من صوف) بر تن داشت و دوال شمشیر از لیف خرما بر گردن و نعلینی از لیف در پا؛ نشان سجده بر پیشانی او همچون داغ شتر بر سر زانو بود»(شریف رضی، ۱۳۸۰:۱۸۹). حسن بصری می‌گوید: به خدا هفتاد یار بدوی رسول را دیدم که اکثر آن‌ها لباسشان از پشم بود» (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۳۴:۲).

از بین این روایات که تعریف منسجمی را از جنید دربارهٔ تصوف ارائه می‌کند، روایت سراج از همه معتبرتر و قابل قبول‌تر است؛ زیرا روایت نجم‌الدین کبری و علاءالدوله سمنانی نیز نشان از عرفان قرن هفتم دارد زمانی که «ذکر» به صورت اصلی مسلم در عرفان عملی به شمار می آمده است، در حالی که در زمان جنید، ذکر در مفهوم مورد نظر نجم‌الدین کبری و علاءالدولهٔ سمنانی در بین صوفیان مطرح نبوده است؛ هر چند که این دو از پیروان مکتب جنیدند، اما عقایدشان نسبت به جنید به سبب زمان دستخوش تغییرات شده است و آن را با همان معنی زمان خود به جنید نسبت می‌دهند، در حالی که ذکر در سخنان جنید دارای معنای دیگری است که ذیل مبحث ذکر بدان

۱- این خطبه در نهج البلاغه ترجمهٔ استاد شهیدی با شمارهٔ یکصد و هشتاد و دو ثبت شده است.

پرداخته خواهد شد.

روایتی دیگر را سبکی در «طبقات الشافعیة الکبری» از جنید نقل کرده است که انتساب آن به نظر درست می‌رسد؛ زیرا در واقع اصول تصوف را از نظر جنید می‌توان همین موارد به شمار آورد؛ او از قول جنید می‌گوید: «امر ما بر چهار مورد مبتنی است: این که جز از وجود سخن نگوئیم و جز هنگام سختی نخوریم و فقط هنگام غلبه بخوابیم و سکوتمان نشانهٔ خوف باشد»(سبکی، بی تا، ج ۲: ۱۷۴).

جنید در بیان نتیجهٔ تصوف می‌گوید که صوفی باید از طریق تصوف و سلوک، از وجود خود بمیرد و به وجود حق زنده شود (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶۹؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۲؛ کلابادی، ۱۳۷۱ :۳۷۴) و بدون هیچ واسطه‌ای با خدا باشد و با خدا رابطه داشته باشد (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۰) تا بتواند ساعتی با اللّه بنشیند بی تیمار و غصه و اندیشه (انصاری، ۱۳۶۲ :۱: ۳۰۱؛ جامی، ۸۱ :۱۳۷۴). از دید جنید، نهایت و هدف از تصوف، رسیدن سرّ به حق است (کلابادی، ۱۳۷۱ :۳۷۴) و به نظر او هدف، فراتر از علم و معرفت و توحید است، به همین دلیل، طریق هدایت و راه مستقیم را از خدا می‌طلبد و می‌گوید: «العلم جحود و المعرفة انکار و التوحید الحاد نسأل اللّه طریق الرشاد» (رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۶۶). این سخن آشکار می‌کند که از نظراو، تصوف را تنها از طریق علم و معرفت و توحید نمی‌توان به دست آورد یا صوفی در عین انجام این امور، نباید به اعمال خویش تکیه کند، بلکه امور خویش را باید به خداوند واگذار کند؛ چنانکه در بخش عبادات اشاره خواهد شد، حدیثی نیز از پیامبر نقل می‌کند با این مضمون که بنده نباید با تکیه بر اعمال خود، انتظار بهشت داشته باشد.

در بین مریدان جنید، از جریری سه تعریف در مورد تصوف به دست آمده است؛ در یکی از این تعاریف که از جنید نیز روایت شده است می‌گوید: «التصوفُ عنوةٌ لاصَلَحَ» (انصاری، ۱۳۸۵: ۳۵۵؛ جامی، ۱۳۶٦: ۱۴۰؛ معصومعلی شاه، بی تا: ۵۰۸). جامی در ترجمهٔ آن می‌گوید: «تصوف به صلح نیابند. آن را به جنگ بستانند نه به صلح» (جامی، ۱۳٦٦: ۱۴). در جای دیگر تصوف را اخلاق نیکو می‌داند (سراج، ۱۳۸۲ :۸۲) که جنید نیز همین تعریف از تصوف را بیان کرده است. بدوی در «تاریخ التصوف الاسلامی» همین تعریف جریری را با اندک تفاوتی ذکر می‌کند که «التصوفُ مراقبةُ

الاحوالِ ولزومُ الادبِ»(بدوی، ۱۹۷۸ :۱٦).

برخی از تعاریف شبلی از تصوف با آنچه جریری می‌گوید، هماهنگ است که مسلماً حاصل نفوذ عقاید استاد مشترکشان است. یکی از تعاریف شبلی از تصوف، مهربانی و وابستگی است. (سلمی، ۱۹۵۳ : ۳۴۰). او همچنین تصوف را مواظبت از حواس و مراعات انفاس می‌داند (همان؛ عطار، ۱۳۷۴: ۷۱۵) که با روایتی که بدوی از جریری نقل می‌کند، یکسان است. در کنار این تعاریف، شبلی سخنان دیگری نیز در توضیح و تعریف تصوف دارد که دلیل بر جایگاه والای عرفانی اوست؛ از جمله می‌گوید:

«تصوف نشستن است با خدای عزوجل و ترا هیچ اندوه نه»(قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۲). این تعریف از تصوف نیز در بین سخنان جنید می‌توان یافت که می‌گوید:«آن است که ساعتی با اللّٰه بنشیند بی تیمار و غصه» (انصاری، ۱۳٦۲: ۳۰۱).

تصوف، عصمت بود از دیدن همهٔ آفریده‌ها (همان) و عطار همین روایت را به این صورت ثبت کرده است: «تصوف عصمت است از دیدن کون» (عطار، ۱۳۷۴ :۷۱۵).

(تصوف آن است که چنان باشی که در آن روز که نبودی» (همان). در این تعریف، تصوف را با فنا برابر می‌داند.

تصوف شرکت است از بهر آنکه تصوف صیانت دل است از غیر خدا و غیری نی (همان).

التصوفُ لاحالٌ یقلّ و لاسماءُیظلّ(ابی نعیم، ج ۱۰، ۱۹٦۷ :۳۷۱)

مرتعش نیز یکی از تعاریف تصوف را حسن خلق می‌داند (عطار، ۱۳۷۴: ۵۱۹) و تعریف دیگرش همانند شبلی مساوی با مرحلهٔ فناست و می‌گوید:«تصوف حالی است که غایب گرداند صاحب آن را از گفت و گوی و می‌برد تا به خدای ذوالمنن و از آنجا بیرون گرداند تا خدای بماند و او نیست شود» (همان).گفته شد که شبلی نیز تصوف را در معنای فنا به کار برده است. مرتعش همچنین تصوف را مذهبی جدی می‌داند که نباید به هزل آمیخته شود (همان). و همچنین تعریفی رمزگونه از تصوف دارد در جواب کسی که از او معنی تصوف را می‌پرسد می‌گوید: «اشکال و تلبیس و کتمان و سپس این بیت را می خواند:

سرّی و سرُّک لایعلمُ بهِ احدٌ الاالخلیلَ ولاینطقُ به ناطقٌ»
(انصاری، ۱۳۸۰: ۳۸۷؛ جامی، ۱۳۶۶: ۲۰۷).

رودباری در تعریف تصوف می‌گوید: تصوف معتکف بودن بر در دوست است و آستانهٔ او را بر بالین کردن و از آن دور نشدن است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۲؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰). از رودباری دو سخن دیگر دربارهٔ تصوف نقل شده است؛ «التصوف، طهارة الضمایر و الحیاء خفوالسرایر» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۲۳). «هذا مذهبٌ کلّهُ جدٌّ فلا تخلطوهُ بشیءٍ منَ الهزلِ» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۵۷) که شبیه سخن مرتعش است و ممکن است به یکی از این دو نسبت داده باشد یا متأثر از آموزه‌های جنید باشد. رودباری در معنایی دیگر، تصوف را با قرب یکی می‌شمارد، البته قربی که پس از کدورتِ بُعد و دوری به دست آید که مختص احرار است (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰).

خلدی، تصوف را با عبودیت یکی می‌داند و بالطبع صوفی را بنده به شمار می‌آورد (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۸؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۱۴). واسطی نیز همانند خلدی، تصوف را قرب و نزدیکی به خدا معنی می‌کند و می‌گوید: «او که می‌گوید که نزدیکم، او دور است و او که دور است در هستیِ او، نیست است؛ تصوف این است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۳۳). ابن عطا، تصوف را ترک اختیار خود کردن به شمار می‌آورد (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۱۹۴) و نهرجوری معتقد است که با علم و عمل و بودن در کنار مردم، تصوف به دست نمی‌آید که جامی آن را تفسیر می‌کند و می‌گوید که منظورش این نیست که دست از علم و عمل بازداری، بلکه از این دو برگذری و عمل را به دلیل ثواب آن انجام ندهی، بلکه فقط برای او باشی و برای او انجام دهی (جامی، ۱۳۶۶: ۱۳۰).

ابوبکر بن ابی سعدان معتقد است که هر کس از تصوف کناره‌گیری کند مغبون می‌شود (انصاری، ۱۳۸۰: ۳۹۴)؛ زیرا تنها این علم است که به راه خداوند هدایت می‌کند (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱: ۳۷۷). ابوالحسن مزین نیز همانند ابی سعدان معتقد است که درست‌ترین راه، تصوف و راه درویشی است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۵۹).

آنچه که در تعریف تصوف از سخنان شاگردان جنید برمی‌آید عبارت است از:

- هیچ‌کس به غیر از دوست از اسرار من و تو مطلع نیست و هیچ گوینده‌ای دربارهٔ آن سخن نمی‌گوید.

۱- تصوف خلق نیکو است.
۲- تصوف مخالفت بانفس و مراقبت از آن است.
۳- ترک دنیاکردن و فراغت یافتن از امور دنیوی و در نتیجه بدون اندوه با خدا بودن است.
۴- به فنا رسیدن و از خود و تمام آفریده‌ها فراتر رفتن.
۵- تصوف نزدیک شدن به خداست.
٦- تصوف برابر با عبودیت است و به طاعات پرداختن.

همهٔ این مفاهیم را در تعاریف جنید از تصوف نیز می‌توان دید، اما با بیانی دیگر گفته شده است و این امر نشان از قدرت نفوذ او بر شاگردانش است.

تعاریفی که در سدهٔ چهارم در بین پیروان این مکتب از تصوف ارائه شده همه بر پایهٔ التزام به شریعت شکل می‌گیرد که همان باور جنید است. نصرآبادی اساس تصوف را در چند مورد برمی‌شمارد که در آغاز، ملازمت کتاب خدا و پیروی از سنت رسول(ص) را بیان می‌کند. او دیگر اصول تصوف را این گونه برمی‌شمارد: ترک هوس‌ها و بدعت‌ها، بزرگداشت و احترام به مشایخ، قبول عذرِ خَلق، حسن معاشرت با دوستان و قیام به خدمت آنان، التزام به اخلاق نیکو، دوام ذکر و پرهیز از رخصت و تأویلات شرع. او در ادامه می‌گوید که هیچ کس از طریق مستقیم منحرف نشد جز با فساد (سلمی، ۱۹۵۳، ۴۸۸؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۸۳؛ کیانوند، ۱۳٦٦: ۱۵). در عین حال، نصرآبادی تصوف را بسیار مهم می‌داند و آن را نوری از جانب خداوند به شمار می‌آورد که به سوی حق راهنمایی می‌کند و همچنین آن را خاطری از جانب حق می‌داند که دلیل و راهنمایی به سمت اوست (عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۲٦٦). سراج نیز دربارهٔ تصوف، همین عقیده را دارد و آن را علم فتوح می‌داند که «خدا بر دل‌های برگزیدگان برای درک کلام و دریافت خطاب‌های خویش می‌گشاید؛ هرگونه بخواهد و هرگاه بخواهد» (سراج، ۱۳۸۲ :۷۷). سخن این دو شخص دربارهٔ تصوف و جایگاه آن دقیقاً همانند عقیدهٔ جنید است که تصوف را برترین علم می‌داند (عطار، ۱۳۷۰ :۳۸۱) و معتقد است در زیر آسمان برتر از این علم وجود ندارد (خطیب بغدادی، ج ۷، بی تا: ۲۴۳).

سراج علاوه بر بیان اهمیت و جایگاه والای تصوف، پای بندی به شریعت و التزام عملی به آن را مهمترین رکن این طریقت می‌شمارد و می‌گوید: «در مذهب تصوف، انجام مکروهات و جست و جوی تأویلات و تمایل به ثروت اندوزی و اقدام به شبهات پسندیده نیست؛ چه این کردار، دین را سست می‌سازد و نیز از دور اندیشی و احتیاط به دور است. مذهب صوفیان، تنها آویزشی به محکمات و ضروریات دین است» (سراج، ۱۳۸۲: ۷۱). سراج در «اللمع» اظهار می‌کند که تصوف و اعمال آن بر همهٔ مسلمانان واجب است و معتقد است که «احوال و مقامات و مجاهداتی که صوفیان در آن‌ها دانا می‌گردند و از حقایق آن‌ها سخن می‌گویند، همهٔ مؤمنان نیازمند آن‌هایند و شناخت آن‌ها بر همه کس و در همه جا واجب است؛ مسائلی چون صدق، اخلاص، ذکر خدا، دوری از غفلت و مانند آن‌ها وقت معینی ندارد، بلکه در همه حال بر بندگان واجب عینی است» (همان: ۷۷)

ابوالقاسم مقری تصوف را «استقامت احوال با خدا» می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۱؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۵۶۱؛ جامی، ۲۶۹:۱۳۶۶)؛ یعنی اینکه در همه حال می‌باید موافق خدا و پای بند اوامر او بود. بندار بن حسن شیرازی در تعریف تصوف می‌گوید که «تصوف وفای به عهد است» و خواجه عبدالله انصاری سخن او را تفسیر می‌کند که «وفا به عهد آن است که چیزی بر دل گذشت او را، آن بکنی» (انصاری، ۱۳۸۰ :۴۲۳).

ابوعثمان مغربی قطع علایق و رفض خلایق و اتصال به حقایق را به عنوان معنا و هدف تصوف برمی‌شمارد (عطار، ۱۳۶۶، ج ۲:۲۶۱). از بین پیروان این مکتب در سدهٔ چهارم، دقاق مراحل تصوف را به این صورت نام می‌برد: «خدمت که بود بر درگاه بود بر بساط مشاهده، مشاهده بود به نعت هیبت. بعد از آن افسردگی بود از استیلای قربت. بعد از آن فنا بود از خود در تمامی غیبت. از بهر این است که احوال مشایخ در نهایت، از مجاهده به سکون باز می‌گردد و او را در ظاهر ایشان برقرار نمی‌ماند» (عطار، ۱۳۳۴، ج ۲: ۱۶۳).

در این مراحلی که دقاق برمی‌شمارد، مشاهده در مقام پائین‌تری قرار دارد و فنا را برترین مرتبهٔ تصوف می‌داند، در حالیکه جنید معتقد است که مشاهده، هدف اصلی تصوف است (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰)، اما آنچه که در این سخن دقاق مهم است، این

است که خدمت به درگاه یعنی انجام عبادات، به عنوان شروع راه تصوف به شمار می‌رود که نشان از اهمیت پای بندی به شریعت از دیدگاه اوست.

آنچه به طور خلاصه می‌توان از سخنان پیروان قرن چهارمی این مکتب دربارهٔ تصوف دریافت، عبارت است از:

۱- عمل به شریعت و ترک بدعت

۲- مخالفت نفس و هوا و هوس آن

۳- احترام به مشایخ طریقت

۴- اخلاق نیکو و حسن معاشرت با دوستان و خدمت به آنان

۵- دوام ذکر

٦- ترک دنیا و پرهیز از ثروت اندوزی

۷- کناره‌گیری از مردم و روی آوردن به عزلت

جنید پنج شرط را برای تصوف برمی‌شمارد که به جز احترام به مشایخ و عزلت، کاملاً منطبق بر این موارد است.

دربارهٔ تصوف در سدهٔ پنجم روایات کمتری در دست است، آن هم از ابوسعیدابوالخیر و انصاری و احمد و محمد غزالی. ابوسعید تعاریفی از تصوف ارائه می‌دهد که بیشتر شعرگونه است، اما تعریف انصاری مراحل مختلف تصوف را شامل می‌شود. انصاری می‌گوید: تصوف «درست ساختن بدایات، برپای داشتن امراست بر مشاهدهٔ اخلاص، پیروی از سنت، بزرگ داشتن نهی است بر مشاهدهٔ خوف و رعایت حرمت و شفقت بر عالمیان با بذل نصیحت و بارگردنشان نشدن و دوری جستن از هم صحبتی که وقت را فاسد کند» (انصاری، ۱۳٦۱: ۱۷). احمد غزالی در بیان تصوف می‌گوید: «طریقت، محو صفات ناپسند است و جلب صفات پسندیده» (غزالی، ۱۳۷٦: ۱۵۰).

ابوسعید ابوالخیر شش تعریف از تصوف ارائه می‌کند. این تعاریف عبارت است از:

۱- «آنچه در سرداری بنهی، آنچه در کف داری بدهی و از آنچه بر تو آید نجهی» (جامی، ۱۳٦٦ :۳۰۵).

۲- «تصوف نامی است واقع، چون تمام شود و به غایت رسد، آنجا خود جز از

خدای چیزی نماند» (ابوالخیر، ۱۳٦۷، ج ۱: ۲۸٦).

۳- «تصوف دو چیز است یک سو نگریستن و یکسان زیستن» (همان: ۲۸۵)

۴- «تصوف صبری است تحت امر و نهی و رضا و تسلیم در مجاری اقدار» (همان:۲۹۲).

۵- «تصوف با تلقین همچون بنا بر سرگین است» (همان: ۲۹۷).

٦- «تصوف، عزتی است در ذل، توانگری است در درویشی، خداوندی است در بندگی، سیری است در گرسنگی، پوشیدگی است در برهنگی، آزادی است در بندگی، زندگانی است در مرگ، شیرینی است در تلخی، هر که در این راه آید و این راه را بر این صفت نرود، هر روزی سرگردان‌تر بود» (همان: ۲۸۹).

تعریف اول بیشتر دربارهٔ مرحلهٔ زهد و اخلاص و اعمال این دو مرحله است.. «آنچه در سر داری بنهی» یعنی ترک هوا و آرزوها:و غرور و تکبر کردن و در یک سخن مخالفت با نفس است. «آنچه در کف داری بدهی» سخاوت، جود و ترک دنیا است و «آنچه بر تو آید نجهی» اشاره به اعمال و مرحلهٔ اخلاص، یعنی صبر و توکل و استقامت است. مفهوم این تعریف را در سخنان جنید نیز می‌توان یافت. (سلمی، ۱۹۵۳: ۱۵۸؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۷۴).

تعریف دوم، اشاره به مراحل بالای تصوف است که آن را با معنای فنا یکی می‌داند و همانند این تعریف از شبلی در دست است که می‌گوید: «آنچنان باشی که در آن روز که نبودی» (عطار، ۱۳۷۴: ۷۱۵). تعریف شمارهٔ سه نیز همین مبحث را به گونه‌ای دیگر بیان داشته که منظورش از «یک سو نگریستن» توحید است و تمام هدف خویشار توحید قرار دادن است و در نهایت تعریف شمارهٔ چهار تصوف را معادل زهد و اعمال آن مرحله قرار می‌دهد. همچنین از تعریف آخر برمی‌آید که معتقد به ظاهر و باطنی برای تصوف است و در این باره همانند جنید فکر می‌کند که او نیز تصوف را دارای ظاهر و باطنی می‌داند که ظاهر آن از بنده و باطنش از آن خداست (عطار، ۱۳۷۰ :۳۸۲)؛ بنابراین تصوف از نظر ابوسعید مراتبی دارد. مرتبهٔ اول ترک دنیا و مخالفت نفس است که برابر زهد است. مرحلهٔ دوم آن مقید بودن به اخلاص و صبر و تسلیم است. مرتبهٔ آخر تصوف، مساوی است با مرتبهٔ فنا و مشاهده. این سه مرتبهٔ تصوف که از تعالیم

ابوسعید برمی آید، همهٔ باورهای ادوار قبل دربارهٔ تصوف را در خود دارد.

محمد غزالی دربارهٔ اصول تصوف می‌گوید که «اصول تصوف خوردن حلال و اقتدا به رسول‌اللّه(ص) در اخلاق و افعال و اوامر و سنت است» (همایی، ۱۳۴۲ :۱/ ۴۰). وی در جایی دیگر برخی از مراتب سلوک را برمی‌شمارد که تا حد زیادی منطبق بر دیدگاه جنید است. در این باره می‌گوید که «اول مقام از مقامات دین، یقین است و معرفت. پس از معرفت خوف خیزد و از خوف، زهد و صبر و توبه و صدق و اخلاص و مواظبت بر ذکر و فکر و بر دوام پدید می آید و از آن انس و محبت خیزد و این نهایت مقامات است و رضا و تفویض و شوق، این همه خود تبع محبت باشد» (غزالی، ۱۳۱۹ :۸۲۳). مشاهده می‌شود که غزالی نیز همچون جنید، معرفت را از بدایات راه می داند اما نهایت این راه را مشاهده به شمار نمی آورد؛ بلکه محبت را پایان راه ذکر می‌کند و در کیمیای سعادت نیز بر اساس همین سخن، شوق و رضا را در پایان مراتب ذکر می‌کند هر چند در مبحث توحید از مشاهده و فنا به عنوان مقصد آخر نام می‌برد. گفته شد که جنید، در سلسله مراتب سلوک، پس از خوف به عبادات و سپس به ورع و زهد اعتقاد دارد؛ محمد غزالی هم به صراحت به خوف و مرحلهٔ بعد از آن اشاره می‌کند: «بدان که خوف از مقامات بزرگ است و فضیلت آن در خور اسباب و ثمرات وی است. اما سبب وی علم و معرفت است و برای این گفت حق تعالی اِنَّمایَخشَی اللّهَ من عبادِهِ العُلماءُ و اما ثمرات وی عفت است و ورع و تقوی» (غزالی، ۱۳۱۹ :۸۱۴ و ۸۱۷).

آن سخنی هم که انصاری در باب تصوف بیان کرده است، همهٔ این مراتب را در برمی‌گیرد. از انجام عبادات و مراحل آغازین شروع می‌شود و به مشاهده ختم می‌گردد؛ اما احمد غزالی فقط تصوف را در زهد و اخلاص منحصر می‌بیند. همان طور که گفته شد، ریشهٔ این سخنان را در روایات بازمانده از ادوار قبل مخصوصاً در بین سخنان جنید می‌توان بوفور یافت.

با شکل‌گیری سلسله‌های جدید تصوف در سدهٔ ششم، شاهد تعریف مجدد تصوف و همچنین بسیاری دیگر از مباحث این مرحله هستیم. نجم‌الدین کبری، عبدالقادر گیلانی، عمرسهروردی و عبدالخالق غجدوانی، چهارتن از پایه‌گزاران سلسله‌های جدید و حتی سنایی، اصول و مسائل تصوف را دوباره برای پیروان خویش تشریح می‌کنند. از

تعاریف مجددی که از تصوف و ذکر مراحل مختلف سلوک در این قرن ارائه می‌شود، مشخص است که واکنشی نسبت به آنچه از گذشته رسیده، صورت گرفته است؛ چون اگر مسائل گذشته مورد پذیرش این صوفیان بود، همانند سدهٔ چهارم و پنجم تعریف جامع و جدیدی را ضروری نمی‌دیدند.

عمرسهروردی، مؤسس سلسلهٔ سهروردیه، تصوف را در سه مقام خلاصه می‌کند: «مقام اول اشارت است به مقام متابعت رسول، مقام ثانی، اشارت است به مقام مراقبه و مقام ثالث، اشارت است به مقام مشاهده» (سهروردی، ۱۳۶۵: ۸۴). او جزئیات و اصولی که صوفی باید در مقام اول، یعنی مقام متابعت رسول(ص)، به آن پای بند باشد، بدین شکل شرح می‌دهد که «دولت متابعت همایونش (حضرت رسول)، جامع سایر صفات عبودیت بود که آن توبه و رضا و توکل و صبر و شکر و خوف و رجا و زهد و فقر و ورع است» (همان). این دیدگاه سهروردی از این نظر حائز اهمیت است که گذشته از اینکه مراحل سلوک را در سه مقام منحصر می‌داند، و با توجه به تمام تفاوت‌هایش با عقاید جنید، ولی همچون وی نهایت سلوک را مشاهده می‌داند.

نجم‌الدین کبری نظری دربارهٔ طریقهٔ صوفیانهٔ جنید ارائه می‌دهد که همان طور که قبلاً اشاره شد، این تقسیم‌بندی نمی‌تواند از جنید باشد، بلکه باید آن را خاص طریقهٔ نجم‌الدین دانست. او هشت شرط زیر را برای تصوف ذکر می‌کند: «وضوی دائم، روزهٔ بر دوام، دوام خاموشی، دوام خلوت، دوام ذکر لااله‌الاالله، دوام رابطهٔ دل با شیخ و استفادهٔ علم واقعات از وی با عدم دخالت در تصرف شیخ، دوام نفی خواطر، دوام ترک اعتراض بر خدای عزوجل در هر چه ارادهٔ حق دربارهٔ او باشد» (نوربخش، ۱۳۸۰ :۲۳). عدم صحت انتساب این نظر به جنید واضح است، چون بیشتر حال و هوای تصوف قرن ششم را در خود دارد و همانند سخنان سهروردی، به مسائل زهد و مراقبه و ذکر و دیگر اعمال این مرحله توجه بیشتری می‌شود.

از دیگر نظایر این تعاریف را می‌توان در وصیت نامهٔ عبدالخالق غجدوانی به فرزندش دید. عبدالخالق غجدوانی در وصیت به فرزندش می‌گوید: «وصیت می‌کنم ترا ای پسر من، به علم و ادب و تقوی ودر جمیع احوال و بر تو باد که تتبع آثار سلف کنی و ملازم سنت و جماعت باشی و فقه و حدیث آموزی و از صوفیان جاهل بپرهیزی.

همیشه نماز با جماعت گزاری به شرطی که امام و مؤذن نباشی. هرگز طلب شهرت نکنی که آفت است. دائم گمنام باشی و در قباله‌ها نام خود ننویس و به محکمهٔ قضا حاضر مشو و ضمان کس مشو و به وصایای مردم در میا و با ملوک و ابنای ملوک صحبت مدار و خانقاه بنا مکن و در خانقاه منشین و سماع بسیار مکن که سماع بسیار نفاق پدید آرد و دل را بمیراند و بر سماع انکار مکن که سماع را اصحاب، بسیارند. کم گوی و کم خور و کم خسب و از خلق بگریز و ملازم خلوت خود باش و با مردان و زنان و مبتدعات و توانگران و عاصیان صحبت مدار. حلال خور و از شبهه بپرهیز تا توانی زن مخواه که طالب دنیا شوی و در طلب دنیا دین به باد دهی. بسیار مخند و از خندهٔ قهقهه اجتناب کن که خندهٔ بسیار، دل را بمیراند و باید که در همه کس به چشم شفقت نگری و هیچ فردی را حقیر نشمری. ظاهر خود را میارای که آرامش ظاهر از خرابی باطن است. با خلق مجادله مکن و از کسی چیزی مخواه و کسی را خدمت مفرمای و مشایخ را به مال و تن و جان خدمت کن و بر افعال ایشان انکار منمای که منکر ایشان هرگز رستگاری نیابد. به دنیا و به اهل دنیا مغرور مشو. باید که دل تو همیشه اندوهگین باشد. تن تو بیمار و چشم تو گریان و عمل تو خالص و دعای تو بر تضرع و جامهٔ تو کهنه و رفیق تو درویش و مایهٔ تو فقر و خانهٔ تو مسجد و مونس تو حق سبحانه و تعالی و پای بند باش به هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یاد کرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت، وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی که جمله یازده کلمه باشد که بنای طریقت خواجگان بر این باشد» (واعظ کاشفی، ۱۹۱۲ : ۲۰). ولی محمد شعیب اساس طریقهٔ نقشبندی (خواجگان) را بر هشت اصل می‌داند و وقوف عددی، وقوف زمانی و وقوف قلبی را از آن حذف می‌کند (شعیب،۱۳۷۹ :۱۶۴).

آنچه که سهروردی و نجم‌الدین و غجدوانی به عنوان بخشی از اصول تصوف بیان کرده‌اند، در عقاید عبدالقادر گیلانی هم می‌توان دید. او در این باره می‌گوید: «المجاهدةُ و التوکلُ و حسنُ الخلق و الشکرُ و الصبرُ و الرضا و الصدقُ اذ هذه الاشیاءالسبعة اساسُ لهذه الطریقة والکل خیر» (گیلانی، بی تا، جزء ۲ :۱۸۲).

تقریباً همین مسائل را با اندکی تغییر در حدیقهٔ سنایی نیز می‌توان مشاهده کرد. او دربارهٔ مراحل راه می‌گوید:

«چیست زاد چنین ره ای غافل حق بریدن بریدن از باطل
روی سوی جهان حی کردن عقبهٔ جاه زیر پی کردن
رفتن از منزل سخن کوشان برنشستن به صدر خاموشان
رفتن از فعل حق سوی صنعتش وز صفت زی مقام معرفتش
در تن تو چون نفس تو بگداخت دل به تدریج کار خویش بساخت
جاه و حرمت ز دل رها کردن پشت در خدمتش دو تا کردن
تنقیت کردن نفوس از بد تقویت دادن روان به خرد
پس از او حق نیاز بستاند چون نیازش نماند حق ماند
با نیاز آن‌گهی که گردی یار دل بر آرد ز نفس تیره دمار
آن‌گه از معرفت به عالم راز پس رسیدن به آستان نیاز»

(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۱۳)

عین‌القضات دیدی متفاوت دارد و مانند بقیه به شمردن مراحل و روش‌ها نپرداخته است. او می‌گوید: «اهل سلوک را چندان مقامات و روش است که ممکن نبود با حصر و عد آوردن. پس ممکن نبود سلوک هر یکی را عد کردن چون احول هر یکی مختلف آمد، آن را حدی معین نباشد» (عین القضات، بی تا: ۳۵۱).

با توجه به مسائل مطرح شده توسط این عده از صوفیان، دیده می‌شود که به غیر از سهروردی که مشاهدهٔ حق را نهایت این راه می‌داند، بقیه، تصوف را انجام دادن عبادات و امور مربوط به زهد می‌دانند و از حد زهد فراتر نمی‌روند. بی سبب نیست که در مرحلهٔ مشاهده، در این دوره سخن چندانی در دست نیست و چندان توجهی به مباحثی مانند توحید، سکر و صحو، حضور، غیبت، مشاهده و فنا نشده است. در عوض، بیشتر توجه این افراد معطوف به زهد و ریاضت و خلوت و ذکر و عقل و امثال آن موارد است و اگر ادعا کنیم که به جز معدودی از افراد، دیگران فقط زاهد بوده‌اند نه عارف و به جای پرداختن به دل، به ظاهر پرداخته‌اند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

۱-۲- صوفی

همان‌گونه که تصوف از نظر جنید، بهترین علم است، صوفی نیز برترین مخلوقات است. در تعریف صوفیان می‌گوید: «خداوند از بین مخلوقاتش آن‌ها را اختیار کرده

است، هرگاه بخواهد آشکارشان می‌کند و هرگاه دوست داشته باشد پنهانشان می‌کند» (سراج، ۲۶:۱۳۸۲). او در جایی دیگر می‌گوید:«زمین درخشان شود از صوفیان، چنانکه آسمان درخشان شود از ستارگان» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۱). جنید صوفیان را از خواص خدا می‌داند و خطاب می‌کند که «یامعشرالفقرا! انّما عرفتم باللّه و تکرمون له فاذا خلوتم بِهِ فَانظروا کیف تکون معه؟»(ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۱۸). وی قوام و قیام صوفیان را به خداوند می‌داند (استخری، بی تا: ۱۲۱) و معتقد است آن چیزی که عارفان به آن می‌اندیشند (یعنی خدا و رسیدن به او)، از حیطهٔ وصف برتر است (سراج، ۳۷:۱۳۸۲)

صوفی واقعی یا عارف از نظر جنید، نشانه‌هایی دارد که بدان بازشناخته می‌شود :

۱- «آن که از سرّ تو سخن گوید و تو خاموش باشی»(قشیری، ۱۳۴۵ :۵۱)که این روایت به این صورت نیز نقل شده است که «عارف آن است که حق تعالی از سرّاو سخن گوید و او خاموش باشد» (عطار، ۳۸۳:۱۳۷۰).

۲- «اندر خواب، جز خدای را نبیند و باکس جز او موافقت نکند و سرّ خویش جز بر وی نگشاید» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۴۹). معروف کرخی نیز به این رابطهٔ استوار و ناگسستنی صوفی و خدا اشاره می‌کند (البته تحت عنوان اولیا) که «علاقهٔ اولیا به این گونه است؛ همت آن‌ها برای خداست و اشتغالشان در اوست و فرارشان به سوی اوست»(سلمی، ۱۹۵۳ : ۹۰؛ابن جوزی، ۱۹۸۰ : ۶۵۰).

۳- «قلب او از هر آلودگی پاک باشد، زیرا منظور نظر خداست»(انصاری، ۱۳۴۲ : ۶۵۰).

صوفی با این عظمت مقام، از نظر جنید باید به مسائلی پای بند باشد که این مسائل برای او، شرط سلوک به شمار می‌رود و باید به آن ملتزم باشد:

۱- از مهمترین وظایف صوفی، توکل کامل بر خدا است تا اینکه همهٔ نیازهای خود را فقط از او بخواهد (سراج، ۳۷:۱۹۸۵)

۲- ناچیز شدن رسوم او و ناپیداگشتن علوم در وی؛ یعنی فنا و از خود بی خود شدن و غرق شدن در حق (عطار، ۱۳۷۰ :۳۸۷).

۳- ترک کردن دوستی دنیا (همان :۳۸۲)

۴- عمل به فرایض شریعت (همان).

۵- حزن و اندوه مداوم (همان).

٦- فقر و صبر (همان).

۷- اخلاص و شوق (همان).

۸- عدم سؤال و معاوضه و سکوت اختیارکردن در برابر معارضهٔ دیگران استخری، بی تا: ۱۲۴).

۹- جواب دادن بدی‌ها با خوبی؛ همانند زمینی که زشتی بر آن افکنند و آنچه از او بر آید نیکو باشد(قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۱).

۱۰- عدم توجه به ظاهر و توجه کافی به باطن (همان).

۱۱- کم گفتن، کم رفتن، کم خفتن و کم خوردن (رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۰۱). در این باره از سری سقطی روایتی در دست است که در وصف صوفیان می‌گوید: «اکلهم اکل المرضی و نومهم، نوم الغرقی» (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج۱۲۵).

۱۲- نایافت مراد و به دنبال آرزو نبودن (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۳).

همان طور که مشاهده می‌شود همهٔ وظایف صوفی از دید جنید پرداختن به خودسازی در جهت رسیدن به حق است و هیچ اهمیتی به مسائل ظاهری چون پیروی از شیخ و پوشیدن مرقعه که در دوره‌های بعد رایج می‌شود، نمی‌دهد.

با توجه به معنا و مفهومی که برای تصوف بیان شده است، تقریباً معنای صوفی نیز مشخص می‌شود و معلوم می‌شود که صوفی، ملزم به انجام چه وظایفی است؛ با این حال، روایات زیادی دربارهٔ صوفی و شرح وظایف او و اینکه صوفی و عارف کامل چه کسی است، از شاگردان جنید در دست است.

شبلی، صوفی را کسی می‌داند که «جملهٔ خلق را عیال خود ببیند» و «از خلق منقطع باشد و به حق متصل» و همچون کودکی در کنار حق باشد (عطار، ۱۳۷۴ :۷۱۵). او معتقد است که هنوز بقیتی از نفس ایشان مانده است؛ به همین سبب، آن‌ها را صوفی می‌نامند (قشیری،۱۳۴۵ :۴۷۳؛ مستملی بخاری، ۱۳٦۳: ۲۳۴) و اگر بخواهند از این مرحله نیز بگذرند باید رسم ظاهر را محو کنند و دست در حقیقت باطن زنند تا از رسم ظاهر رهایی یابند (مستملی بخاری، ۱۳٦۵ :۱۱۹۷). او برای چنین صوفیی که به مرحلهٔ

کمال رسیده و عارف گشته است، سه شرط ذکر می‌کند که عبارت است از: شرح صدر، قلب مجروح و جسم مطروح؛ یعنی جسمی که به آن و خواسته‌هایش توجهی نشود (ذهبی، ۱۹۸۲، ج ۳۶۹:۱۵)

رودباری، صوفی را کسی می‌داند که «صوف پوشد بر صفا و هوا را طعم جفا بچشاند و دنیا را با پس پشت اندازد و بر راه مصطفی برود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۴؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰) معنی «صوف پوشیدن بر صفا آن باشد که نخست سرّ را صافی کند و باز ظاهر را صوف پوشاند» (مستملی بخاری، ۱۶۴:۱۳۶۳). تحمل گرسنگی باید بخشی از عادات صوفی قرار گیرد؛ به همین سبب، رودباری می‌گوید: «صوفی که از پنج روز گرسنگی بنالد او را به بازار فرستید و کسب فرمایید» (عطار، ۱۳۳۶، ج۲: ۲۴۰). کتانی نیز همانند رودباری می‌گوید که:«ظاهر صوفیان همچون بردگان است، اما باطنشان از هر چیزی آزاد است» (سلمی، ۱۹۵۳ :۳۷۵؛ جامی، ۱۳۶۶ :۱۷۷). از دید او،«صوفی باید تمام اوامر خداوند را انجام دهد و در هیچ مورد با او مخالفت نکند و دوستدار اولیاءالله باشد و لحظه‌ای از یاد خدا و ذکر کردن او غافل نشود» (سلمی، ۱۹۵۳ :۳۷۴).

ابن سعدان نیز همانند شبلی، صوفی واقعی را کسی می‌داند که از نعوت و رسوم خارج گشته و همهٔ اسباب را از دست داده باشد تا راهش به سوی مسبب آسان گردد(انصاری، ۳۹۳:۱۳۸۰؛جامی، ۱۳۶۶ :۱۸۶).

خلدی، صوفی را کسی می‌داند که از خود تهی شده باشد و همان طور که کتانی گفته است ظاهرش همچون بندگان باشد، اما باطنش آزاد از هر چیز به غیر خدا باشد؛ به همین سبب است که خلدی در تعریف صوفیان می‌گوید: «ایشان نه ایشانند، اگر ایشانند نه ایشانند» (انصاری، ۱۳۸۰ : ۴۲۰؛ جامی، ۱۳۶۶: ۲۲۴)؛ یعنی که ظاهر آن‌ها همانند بقیهٔ مردم، اما باطنشان معطوف به خداوند باشند. در همین معنا، ابومحمد شعرانی نیز سخنی در باب صوفیان دارد که «آن‌ها خدا را بر موافقت خلق عبادت نمی‌کنند، بلکه او را بر موافقت خودش عبادت می‌کنند» (سلمی، ۱۹۵۳ :۴۵۲).

ابوسعید بن اعرابی، از دیگر شاگردان جنید، چند شرط را برای صوفی برمی‌شمارد: سکون هنگام فقر، اضطراب هنگام وجود و غنا، انس با غصه و اندوه و وحشت هنگام

راحتی و شادی (سلمی، ۱۹۵۳ : ۴۳۰)

واسطی مهمترین خصوصیت صوفی را آن می‌داند که از فکر و اندیشه، سرّ خویش را نورانی کرده باشد (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۲)؛ با این حال معتقد است که در زمان او صوفی واقعی کمتر پیدا می‌شود و از صوفیان گذشته، تنها حسرتی برای صوفیان زمان او بازمانده است (قشیری، ۱۳۴۵:۴۷۳).

از تعاریفی که شاگردان جنید از صوفی دارند، چند شرط برای صوفی به دست می‌آید که عبارت است از:

۱-اتصال به حق

۲- مسئولیت در قبال دیگر انسان‌ها و شرح صدر

۳- ترک کردن رسوم ظاهر و متوسل شدن به حقیقت باطن

۴- مخالفت بانفس و ترک خواسته‌های جسم و تحمل سختی و گرسنگی

۵- غصه و اندوه درونی

۶- داشتن ظاهری مانند بردگان و پوشیدن صوف

۷- ترک دنیا

۸- عمل به تمامی اوامر شریعت و منور ساختن درون با فکر و اندیشه

۹- فقر و تحمل سختی‌های آن

این موارد نه‌گانه در تعریفی که جنید از صوفی می‌کند، نیز به صراحت یافت می‌شود و البته جنید، چند مورد بیشتر در صفات صوفی ذکر می‌کند؛ مانند توکل، اخلاص، شوق و کم گفتن و کم خفتن.

در سدهٔ چهارم دربارهٔ صوفی روایات زیادی در دست است و می‌توان گفت که تعریف صوفی از همهٔ مباحث عرفانی این دوره بیشتر است. ابونصر سراج معتقد است که واژهٔ صوفی و عادات این طایفه چیز جدیدی نیست، بلکه از زمان‌های قدیم وجود داشته است. او می‌گوید «صوفی نام تازه‌ای نیست که بغدادیان بر ساخته باشند. چون در زمان حسن بصری این اسم معروف بوده است و از حسن بصری هم که برخی از یاران پیامبر را دیده است، روایت شده که گفت یک صوفی را در طواف کعبه دیدم و چیزی بدو دادم و نپذیرفت و گفت با من چهار دانگ است که بسنده‌ام می‌باشد» (سراج، ۱۳۸۲ : ۸۰).

این سخن سراج از نخستین تلاش‌های علمی است برای یافتن ریشه‌های پیدایش صوفی و تصوف اسلامی و نشان می‌دهد با اینکه هنوز بیش از یکی دو سده از این جریان فکری -اجتماعی نگذشته است، آغاز تشکیل و وجه تسمیهٔ آن برای همه مشکل بوده است. در دوره‌های قبل، چنین بحث‌هایی دیده نمی‌شود و اگر صحبتی از صوفی به میان آمده، به تعریف و بیان وظایف او پرداخته شده است و اینکه سراج در این سده به سراغ یافتن ریشه‌های شکل‌گیری تصوف و اشتقاق صوفی می‌رود، دلیل بر انسجام و هماهنگی کامل این پدیدهٔ اجتماعی در سدهٔ چهارم است.

سراج وظایف صوفی را به این شرح بازگو می‌کند که «ویژگی صوفیان دوری از کردارهای بی فایده و بریدگی از همهٔ دلبستگی‌هایی است که میان آنان و مطلوب، دوری و تاریکی ایجاد می‌کند؛ زیرا صوفیان مقصد و مطلوبی جز حق ندارند». صوفیان را احوال خاصی است از جمله: «خشنودی به اندکی از دنیا و رضایت به نان پاره‌ای که چاره‌ای از آن نیست و بسندگی به کمترین بهره‌های دنیایی از پوشیدنی و گستردنی و خوردنی و همانند این‌ها و گزینش درویشی بر توانگری، سبکباری و دوری از گرانجانی و برگزیدن گرسنگی بر سیری و اندکی بر بسیاری و ترک برتری جویی و سروری و کامرانی و مهربانی با آفریده‌ها و فروتنی بر خرد و کلان و نیک اندیشی در باب خداوند و روی نهادن به ایزد و بریدن از همه برای او و پذیرش بلاهاو تسلیم رضا در برابر فرمان‌هایش و صبر و کوشش در راهش و راندن خواست‌ها و دوری از آزها و نافرمانی از هوس‌ها» (سراج، ۱۳۸۲: ۷۲).

بر خلاف جنید که اهمیت چندانی به خرقه و لباس خاصی نمی‌داد، در سدهٔ چهارم در بین پیروان مکتبش سخنانی یافت می‌شود که دلیل اهمیت دادن به لباسی مخصوص همانند مرقعه و خرقه برای صوفیان دارد و پوشیدن این لباس‌ها را تشویق می‌کند از جمله سراج در تشویق برای پوشیدن این گونه لباس‌ها می‌گوید «بر تن عمر در حال خطبه خواندن، پیراهنی بود که دوازده وصله داشت» (همان :۱۷۲) و همچنین ذکر شده است که ابوالفضل ختلی که استاد و شیخ ابوسعید ابوالخیر است و شاگردی سراج نیز کرده است «پنجاه و شش سال یک جامه داشت که پاره‌های بی تکلف بر آن می‌گذاشت» (جامی، ۱۳٦٦ :۳۱٦).

بنداربن حسین شیرازی، صوفی را کسی می‌داند که برگزیدهٔ حق باشد و حق وی را صافی کرده باشد و از تکلف مبرا گردانیده باشد (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰: ۳۸۴). او همچنین هر کدام از حروف واژهٔ صوفی را نماد بخشی از وظایفش می‌داند و می‌گوید صاد دلیل صدق و صبر و صفای اوست،و واو دلیل ودّ و ورد و وفای او است، فاء دلیل فقر، فقد و فنای اوست و یاء اضافه و نسبت است (همان :۳۸۵).

ابوعثمان مغربی، نظری همانند بنداربن حسین دارد و صوفی را منتخب و برگزیدهٔ حق می‌داند و معتقد است که صوفی در روشنایی نوری که از علم به او می‌رسد، عجایب غیب می‌بیند (قشیری، ۱۳۴۵ :۵۴۹) و همین طور معتقد است که صوفی چیزی را مالک نمی‌شود و چیزی او را مالک نمی‌شود (سلمی، ۱۹۵۳ : ۴۸۰). ابوالقاسم مقری، صوفی را کسی می‌داند که خدا او را آن گونه مشغول کرده باشد که نه به چشم قبول یا رد، در مردم ننگرد(جامی، ۱۳٦٦: ۲٦۸؛ سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۲).

ابوالحسن حصری سه شرط را برای صوفی برمی‌شمارد اول اینکه «چون از آفات فانی گشت، دیگر به سر آن نشود و چون روی فرا حق آورد از حق نیفتد» دوم آنکه «او موجود نباشد بعد از عدم خویش و معدوم نگردد بعد از وجود خویش» و سوم آنکه «وجود او، وجود اوست و صفات او حجاب او» (سلمی، ۱۹۵۳ :۴۹۱ و ۴۸۹؛ انصاری، ۱۳٦۲: ۵۳۰؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۴۷۵؛ عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۲۴۴؛ جامی، ۱۳٦٦: ۲۳۲). دقاق، صوفی و مخصوصاً مرید را از سه کار بر حذر می‌دارد: زن خواستن و حدیث نوشتن و سفرکردن. راسبی صوفیان را توصیه می‌کند که به رد و قبول مردم بی اعتنا باشند و در همه حال رجوع آن‌ها به سوی حق باشد (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۳؛ انصاری، ۱۳۸۰ :۴٦۹) و همچنین معتقد است که انبیا برای مجالست خلق شده‌اند و صوفیان برای مواصلت (سلمی، ۱۹۵۳؛۵۱۴).

با توجه به سخنان فوق، شرایط صوفی واقعی در سدهٔ چهارم را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱- پرهیز از کردارهای بی فایده

۲- عمل به اوامر حق و شریعت

۳- ترک دنیا و اقتناع به حداقل از نعمت‌های دنیوی

۴- پوشیدن مرقع و خرقه و لباس‌های کم ارزش
۵-گرسنگی و تحمل مشقات آن
۶- پرهیز از شهرت و دعوی و ریا
۷- تواضع در برابر سایر مخلوقات
۸- تسلیم و رضا در برابر فرمان خدا
۹- منظور نظر خدا بودن
۱۰- پرهیز از ازدواج
۱۱- فقر و فنا
۱۲- صدق و صبر

بیشتر موارد بالا با عقاید جنید همانند است جز اینکه جنید چند مورد دیگر همانند حزن و اندوه مداوم، عدم توجه به ظاهر و جواب دادن بدی‌ها با خوبی و سؤال نکردن و به دنبال مراد نبودن نیز از شرایط صوفی برمی‌شمارد که در بین سخنان این صوفیان، به آن برنمی‌خوریم.

در سدهٔ پنجم آنچه را که برای تصوف لازم بوده است، در تعریف صوفی نیز بیان کرده‌اند. مثلاً هجویری در «باب التصوف» از کشف المحجوب از تصوف سخن چندانی نمی‌گوید، اما به تعریف صوفی می‌پردازد. در این سده، در تعریف صوفی از ابوالقاسم کرگانی، هجویری و ابوسعید ابوالخیر روایاتی در دست است. ابوالقاسم کرگانی را از تصوف می‌پرسند. می‌گوید: برای اطلاق اسم صوفی بر کسی سه چیز لازم است و کمتر از آن نشاید: «یکی باید که پاره‌ای راست بداند دوخت و دیگر سخن راست بداند گفت و شنید و دیگر پای راست بر زمین تواند زد. پاره‌ای راست دوختن آن بود که به فقر دوزند نه به زینت و سخن راست آن باشد که به حال گویند و شنوند نه به منیت و به حق و جدّ در آن تصرف کنند، نه به هزل و پای راست بر زمین زدن آن باشد که به وجد بر زمین زنند، نه به لهو» (جامی، ۱۳۶۶، ۳۱۶؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲:۵۵۲). همین روایت را هجویری نیز نقل کرده است. آنچه که کرگانی در تعریف صوفی می‌گوید بسیار سطحی است و همه به ظواهر تصوف برمی‌گردد که خرقه پوشی و راست‌گویی و سماع است. حتی دربارهٔ صوفی گفته‌اند، این سخن اگر عقیدهٔ واقعی کرگانی باشد، نشان از

زوال تصوف و رکود حال صوفیان دارد. از دلایل این امر می‌توان گفت که این گونه تعاریف، شاید تلاشی برای انطباق تصوف با شریعت باشد که بدین شکل نمودار شده است. از دیگر شواهد این ادعا، سخن ابوسعید است که دربارهٔ شرایط و وظایف صوفی فقط به امور ظاهری اشاره می‌کند و می‌گوید «اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریضه دارند به سنت اصحاب صفه رضی الله عنهم: یکی آن است که جامه پاک دارند. دوم در بقعه‌ای از خیر نشینند. سیم آنکه به اول وقت، نمازها به جماعت کنند. چهارم آنکه به شب نماز کنند. پنجم آنکه سحرگاه استغفار و دعا بسیار کنند. ششم آنکه بامدادان چنانکه توانند قرآن بخوانند و تا آفتاب برنیاید حدیث نکنند. هفتم آنکه میان نماز شام و خفتن، به وردی و ذکری مشغول باشند. هشتم نیازمندان و ضعفا را در پذیرند و رنج ایشان بکشند. نهم آنکه بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند. دهم آنکه بی‌دستوری بایکدیگر غایب نگردند. پس از این اوقات فراغت ایشان به سه کار بود: یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا راحتی و خیری به کسی رسانند» (ابوالخیر، همان: ۳۱۷).

با توجه به این سخنان مشخص می‌شود که آنچه در این سده از صوفی انتظار می‌رفته، چه بوده است و نسبت به دوره‌های پیشین نشان از توجه بیشتر به ظواهر دارد تا پرداختن به باطن. جنید برای صوفی دوازده شرط و وظیفه بیان می‌کند که با آنچه ابوسعید می‌گوید، هیچ هماهنگی و یکسانی ندارد و نسبت به آنچه جنید بیان می‌کند، سخنان ابوسعید بسیارابتدایی‌تر به شمار می‌رود که در واقع وظایف یک مسلمان را بیان می‌کند، نه شرایط صوفی را و حتی نمی‌توان سخنان ابوسعید را بیان وظایف اولیهٔ صوفی به شمار آورد. ابوسعید در جایی دیگر قدری از این مرتبه بالاتر می‌رود و دربارهٔ صوفی می‌گوید که «صوفی آن است که آنچه کند پسند حق کند تا هر چه حق کند او بپسندد» (همان: ۲۹۰). این سخن بیان کنندهٔ اعمالی است که صوفی باید مقید به انجام آن باشد، یعنی پای بندی به کارهایی که جنید آن را از مرحلهٔ عمل بیان کرده که از مراحل ابتدایی سلوک به شمار می‌رود.

در کنار این تعاریف که نشان از وظایف ابتدایی صوفی دارد، هجویری، ملتزمان این طریقت را بر سه قسم منقسم می‌کند: یکی صوفی دیگر متصوف و سه دیگر مستصوف.

او دربارهٔ این سه قسم می‌گوید«صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی. از قبضه طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته و متصوف آنکه به مجاهدت، این درجه را می‌طلبدو اندر طلب، خود را بر معاملت ایشان درست کند و مستصوف آنکه از برای منال و جاه و حظ دنیا، خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو از هیچ چیز خبر ندارد تا جایی که گفته‌اند المستصوفُ عندالصوفیةِ کالذباب و عندغیرهم کالذئاب پس صوفی صاحب وصول بود و متصوف صاحب اصول و مستصوف صاحب فصول» (هجویری، ۱۳۸۰ : ۴۰).

بنابراین از نظر هجویری صوفی را فقط می‌توان به واصلان کامل و مشاهدان حق معنا کرد که صوفی در این معنی، با عارف برابر است. او دراین باره می‌گوید: «صوفی نامی است مر کاملان ولایت و محققان اولیا را بدین نام خوانده‌اند. یکی از مشایخ گوید: من صافاهُ الحبُ فهو صافٌ و من صافاهُ الحبیبُ فهو صوفیٌ، پس صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی؛ از قبطه طبایع رسته و به حقیقت پیوسته» (همان :۳۹). او در کنار این تعاریف، سخنی دیگر دارد که نشان از وظایف نخستین صوفی دارد. آنجا که می‌گوید: «چون دل از تعلق صفو دنیا آزادگشت، دست کدر آن خالی گردانید و این جمله صفت صوفی صادق بود. به حقیقت صوفی بود آنکه او را از کدر گذر بود» (همان :۳۷). بر اساس این دسته بندی هجویری از صوفی، آنچه را که کرگانی و ابوسعید گفته‌اند، می‌توان شرح حال متصوف به شمار آورد، یعنی کسی که در مراحل آغازین است؛ زیرا از نظر هجویری، صوفی فقط به واصلان و کاملان اطلاق می‌گردد.

محمد غزالی دربارهٔ صوفی سخنان بسیاری دارد و بادیدهٔ حرمت به این گروه می‌نگرد؛ او دربارهٔ صوفیان می‌گوید: «صوفیان به ویژه سالک راه خدای تعالی هستند و سیرت آنان بهترین سیرت‌ها و راه ایشان، راست‌ترین راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق است تا جایی که اگر عقل خردمندان و دانش آگاهان از اسرار دین را بر یکدیگر بیفزایند تاخوی و سیرت آنان را تغییر و به نیکوتر از آنچه هست تبدیل سازند، بدان راهی نیابند؛ زیرا که جمیع حرکات و سکنات آن‌ها چه در ظاهر و چه در باطن، از چراغدان پیغمبری نور انداخته و در همهٔ روی زمین آن سوی نور پیامبری نور دیگری که روشنی بخش باشد، نیست» (غزالی،۱۳۴۸:۸۷).

در سدهٔ ششم از بین پیروان مکتب جنیدیه، فقط عبدالقادر گیلانی و سنایی به تعریف صوفی و برشمردن ویژگی‌های آن پرداخته‌اند و ابونجیب سهروردی و عمر سهروردی و نجم‌الدین کبری به جای مشخص کردن شرایط صوفی سخن از ضرورت و وجوب پوشیدن خرقه به میان آورده‌اند؛ آنان پوشیدن خرقه را توصیه می‌کنند که جنید هیچ گونه اعتقادی به آن نداشت.

عبدالقادر دربارهٔ صوفی می‌گوید: «و صوفی اذا تصف بهذا المعنی فهو فی الاصل مأخوذ من المصافاة یعنی عبد صافاه الحق و لهذا قیل الصوفی من کان صافیاً من آفات النفس، من مذموماتها؛ المتصوف المبتدی و الصوفی المنتهی. المتصوف فهو الذی یتکلفُ أن یکون صوفیاً و یتوصل بجهدهِ الی ان یکون صوفیاًفاذاتکلّفَ و تقمَّصَ بطریق القوم واخذ به سمی متصوفاً» (گیلانی، همان: ۱٦۰). او همچنین در تعریف مرید می‌گوید که «مرید کسی است که به خدا و طاعت او روی می آورد و از دیگران روی گردان شود، به آنچه در کتاب و سنت است، عمل کند و از غیر آن چشم پوشد. به نور خدا می‌بیند و فعل غیر خدا را دربارهٔ خود نمی‌بیند. فاعل حقیقی را تنها خدا می‌بیند و غیر خدا را آلت و سبب و مدبر و مسخر می‌داند» (همان:۱۵۸). سنایی دربارهٔ درویش گوید که:

«گل درویش صفوت ازلی است
دل او کیمیای لم یزلی است»
(سنایی، ۱۳٦۸:۱۲۸).

«تازه‌اند و بهار حق صوفی است
سرو بر جویبار حق صوفی است
صوفیانی که کاسه پردازند
چشم تحقیق را همه گازند
مرد صوفی تصلفی نبود
خود تصوف تکلفی نبود
صوفیانی که اهل اسرارند
در دل نار و بر سر دارند
صوفی آن است کز تمنی و خواست
گشت بیزار و یک رهه برخاست
سه نشان است مرد صوفی را
خواه بصری و خواه کوفی را
اول آن کو سؤال خود نکند
بد بود خود سؤال بد نکند
دوم آن که ار کسی از او خواهد
ما حضر بدهدش که می‌شاید
نکند باطل آن به منّ و اذی
که بیابد عوض به روز جزا
سیوم آن کز جهان شود بیرون
نبود مدخَر ورا افزون

شادمانه بود به وقت رحیل / نبود خوار همچو مرد معیل
هر چه باید ز کردگار جهان / خواهد و خلق از او بود به امان
همه بی خان و مان و بی زن و جفت / نه مقام نشت و معدن خفت
همه بی بار نامه و دلشاد / همه کوتاه جامه و آزاد»
(سنایی، ۱۳٦۸: ۴۹۴).

«از پی ملک دین نه از پی ملک / روی زردان دل سپید چون کلک
پرنیازان بی نیازانند / راست بازان پاک بازانند
قدشان بپیش امر بالیده / کشف را زیر کفش مالیده
جامه شان از پی ریاضت، پوست / همچون طبع لئیم، خواری دوست
سرشان از برای دار بلند / نردبان پایهٔ حصار بلند»
(همان، ۴۸۹).

«همه دردی کشان ولی بی ظرف / همه مقری ولی نه صوت و نه حرف
چون سر عشق آن جهان دارند / همچو شمعند سر ز جان دارند
زان که تاشان امید نبود و بیم / جانشان تن خورد چون شمع مقیم»
(همان، ۴۹۰).

گفته شد که مسائل مهم صوفیانهٔ سدهٔ ششم، بیشتر پیرامون مباحث زهد است. همان طور که در تعریف تصوف، نظر دیگر صوفیان بزرگ این قرن بر همین امر است، سنایی نیز از این قاعده مستثنی نیست. به همین جهت است که اشعار سنایی را عارفانه نمی‌دانند، بلکه اعتقاد بر این است که اشعار سنایی نشان از زهد دارد نه عرفان؛ در واقع نزول و افول مباحث عرفانی و منحصر شدن به مباحث زاهدانه، خصیصهٔ عمومی این سده، بخصوص در بین پیروان مکتب جنید است و علت آن هم انتقال دوبارهٔ حوزهٔ گسترش مکتب جنید به بغداد است که در نتیجه به شدت از طرف فقهای سخت‌گیر کنترل می‌شود و عرفان از مباحث والای خود به حد زهد نزول می‌کند. این نزول مباحث عرفانی، سبب می‌شود که به جای مباحثی چون کشف و مشاهده و وجد و حال، به ظواهر بیشتر توجه شود و از پیامدهای این ظاهرگرایی توجه بیش ازگذشته به خرقه و لباس و ظاهر صوفیانه است. همان گونه که دیده شد که سنایی می‌گوید:

«جامه شان از پی ریاضت پوست همچو طبع لئیم خواری دوست»
(همان، ۴۸۹)

دیگران نیز پوشیدن خرقه را ضروری دانسته و آن را بخشی از اعمال صوفی به شمار آورده‌اند. ابونجیب سهروردی معتقد است که «پوشیدن مرقع واجب است که نفس خود را ادب کند و آن را ریاضت دهد به مجاهدات و رنج‌ها کشیدن و تلخی‌ها چشیدن و تحمل سختی‌ها» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۹۱). او همچنین می‌گوید که از دیگر فواید مرقع پوشیدن، هزینهٔ کم آن است و اینکه کمتر دریده گردد و بر پوشنده دیرتر بماند و به تواضع نزدیک‌تر باشد و اهل شر را در آن طمع نباشد و از فساد و کبر منع کند (همان :۵۸).

ابوحفص سهروردی می‌گوید که علت پوشیدن لباس پشم آن است که صوفیان زینت دنیا را ترک کرده‌اند و قناعت به سد جوع و ستر عورت نمودند و مستغرق در امر آخرت بوده و اعتنا به لذایذ و راحات نفوس نداشتند (جامی، ۱۳٦٦ : ۹۰). او در عوارف المعارف انواع خرقه را بیان می‌کند که «دو نوع است: خرقهٔ ارادت و خرقهٔ تبرک و اصل خرقهٔ ارادت است و خرقهٔ تبرک مشابهتی دارد به خرقهٔ ارادت و خرقهٔ تبرک جمعی راست که خود را مانند کنند به مریدان حقیقی و این خرقهٔ تبرک پسندیده است» (سهروردی، ۱۳٦۴ :۴۳). نجم کبری علت خرقه پوشیدن را تشابه به مشایخ گذشته می‌داند و می‌گوید چون با خرقه خود را شبه آن‌ها کرد از اعمال آنان باید تبعیت کند و هر کس چنین نکند، در قیامت رو سیاه شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳٦۳ :۲۸).

همان طور که دیده شد بیش از پیش به امر خرقه پوشی توجه می‌شود و برای اولین بار در قرن ششم در بین پیروان این مکتب به ذکر انواع آن پرداخته می‌شود و هیچ کدام از دلایلی که برای آن ذکر می‌شود در سده‌های قبل دیده نمی‌شود.

۱-۳- ولی

از شاخه‌های بحث صوفی که در سدهٔ چهارم در بین پیروان این مکتب برای اولین بار[1] مطرح می‌شود، مبحث ولی است. ابوعثمان مغربی می‌گوید که «ولی مشهور بود

۱- البته پیش از این تاریخ در بین صوفیان خراسانی، مبحث ولی مطرح بوده است، به طوری که یکی از صوفیان خراسانی به نام محمدبن حکیم ترمذی که به اتفاق آرا معاصر جنیدبوده است و در اوایل سدهٔ سوم

ولیکن مفتون نبود» (قشیری، ۱۳۴۵ :۴۳۱) و سلمی دربارهٔ ولی می‌گوید: «اولیا را سؤال نبود، فرومردگی بود و گداختگی» و همچنین می‌گوید که «نهایات اولیاء بدایت پیغمبران بود» (همان :۴۳۲).

در سدهٔ پنجم نیز مبحث ولی ادامه یافته است و هجویری بحثی مفصل در کشف‌المحجوب دربارهٔ ولی دارد و می‌گوید که «خدای عزوجل را اولیاست که ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیده است و والیان ملک وی‌اند که برگزیدشان و نشانهٔ اظهار فعل گردانیده و به انواع کرامات مخصوص کرده است و آفات طبیعی از ایشان پاک کرده و از متابعت نفس شان برهانیده تا همتشان جز وی نیست و انس شان جز با وی نی. پیش از ما بوده‌اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از این پس این الی یوم قیامت خواهند بود...اولیا را سبب اظهار آن کرده تا پیوسته آیات حق و محبت صدق محمد(ص) ظاهر می‌باشد. ایشان را والیان عالم گردانیده تا مجرد مر حدیث وی را گشته‌اند و راه متابعت نفس را اندر نوشته تا از آسمان باران به برکت ایشان می‌بارد و از زمین به صفای احوال ایشان روید»(هجویری، ۱۳۸۰ :۲٦۸). او در ادامه این افراد را به گروه‌هایی تقسیم می‌کند: ابتدا اولیاء سپس اخیار که سیصد تن اند، بعد از آن ابدال که چهل تن اند و ابرار که هفت تن هستند و اوتاد که چهار نفرند، نقیب که سه نقیب همیشه در جهان است و نهایتاً قطب یاغوص که یک تن است (همان: ۲٦۹). وی معتقد است که ولی باید با خود ظواهر شریعت را نگاه دارد یا حق بر او نگاه دارد و کسی که کوچک‌ترین امری از اوامر را مهمل گذارد یا نهیی از نواهی مرتکب شود او ولی نیست (همان :۲۷۵). او همین طور معتقد است که کرامت خاص ولی است و تفاوت آن را با معجزه بیان می‌کند (همان :۲۷٦) و سپس در پایان بحث به برتری انبیا بر اولیا و اثبات

متولد می‌شود و در سال‌های پایانی سدهٔ سوم از دنیامی‌رود(ترمذی،۹:۱۹٦۵)رساله‌ای در این باره با عنوان ختم الاولیانگاشته است؛ولی آنچه که محرز است در بین پیروان این مکتب در این سده، مبحث ولی برای نخستین بار مطرح می‌شود و آن هم در حد جملاتی پراکنده است نه به صورت منسجم که به احتمال قریب به یقین می‌توان گفت که از خصوصیات این سده است که در برخورد صوفیان خراسانی و پیروان مکتب بغداد که در خراسان فعالیت داشته‌اند، مبحث ولی نیز همچون بسیاری از مباحث دیگر از عقاید خراسانیان وارد این مکتب می‌شود. البته جنید قبلاًهنگامی که سخن از مراتب توحید و وحدت شهود به میان می‌آورد، غیرمستقیم به ولی و اهمیت و جایگاهش در عرصه هستی اشاره کرده است؛اما در بین شاگردانش هیچ سخنی در این باره در دست نیست.

آن می‌پردازد (همان :۳۰۳). این مبحث اخیر نشان می‌دهد که بحث ولی در این دوره تا جایی پیشرفت کرده است که سخن از برتری ولی بر نبی پیش آمده است و به همین جهت هجویری مجبور به بیان این مطلب شده است تا از این بدعت ممانعت کند به همین سبب لازم می‌بیند تا برتری نبی بر ولی را ثابت می‌کند.

قشیری ولی را دارای دو معنی می‌داند: «یکی آنکه حق متولی کار او بود چنان‌که خبر داد و گفت «و هویتولی الصالحین» و یک لحظه او را به خویشتن باز نگذارد؛ بلکه او را حق عزاسمه در حمایت و رعایت خود بدارد و دیگر معنی آن بود که بنده به عبادت و طاعت حق -سبحانه و تعالی - قیام نماید و عبادات او بر منوالی باشد که به هیچ گونه معصیت آمیخته نباشد و این هر دو صفت واجب کند تا ولی، ولی باشد. واجب بود ولی را قیام نمودن به حقوق حق سبحانه بر استقصا و استیفاء تمام و دوام نگاهداشت خدای او را در نیک و بد و از شرایط ولی آن است که معصوم بود و هر کس که شرع را بر وی (خدا) اعتراض کند او مغرور بود و فریفته» (قشیری،۱۳۴۵: ۴۲۷). حاصل کلام هجویری و قشیری تقریباً همانند است. آنچه از این دو سخن برمی‌آید عبارت است از:

۱- ولی ملزم به انجام اوامر و پرهیز از نواهی شریعت است.

۲-بسته به مقام ولی، یا خود به اوامر و نواهی شرع پای‌بند است و یا خدا او را بر انجام آن نگه می‌دارد.

۳-به‌عقیدهٔ قشیری ولی معصوم است، اما هجویری سخن از معصومیت ولی نمی‌گوید.

۴-به سبب مقام والای ولی، هجویری کرامت را برای او اثبات می‌کند؛ اما قشیری در این باره سکوت کرده است.

۵- قشیری به صراحت اولیا را به دو گروه تقسیم می‌کند؛ اما هجویری تلویحاً به این مسأله اشاره می‌کند.

۶-به عقیدهٔ هجویری، ولی نایب خداوند است و از طرف او در حل و عقد امور نیابت دارد.

در سدهٔ پنجم توجه بیشتری به این مبحث شده است؛ اما در قرن ششم فقط یک سخن از عبدالقادر گیلانی در دست است. گیلانی در «الغنیه» می‌گوید که «نهایت حالتی که ولی می‌تواند به آن برسد، حالتی است که ورای آن خاص نبی است؛ زیرا که نهایت ولی،

بدایت نبی است. فرق بین نبی و ولی در آن است که نبوت، کلامی است منفصل از خداوند که وحی همراه آن است و این کلام باید مورد تصدیق و تأیید همگان قرار گیرد و کسی که آن را رد کند، کافر است زیرا که او در واقع کلام خدا را رد کرده است، اما سخن ولی بر طبق الهام است و باعث آرامش می‌شود» (گیلانی، بی تا، ج ۲: ۱۶۲). علت اینکه عبدالقادر دربارهٔ خود ولی، جدای از مقایسه کردنش با نبی، سخنی نمی‌گوید را باید در وضوح و مسبوق به سابقه بودن آن دانست؛ یعنی که مبحث ولی مطرح بوده است و آن اندازه مورد اهمیت بوده که با نبی مقایسه می‌شده است و سخن گیلانی در جهت تفضیل نبی بر ولی است.

۱-۴- علم و عقل

جنید اولین مرحله برای شروع سلوک را علم می‌داند و پس از آن معرفت (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۳) و شکی نیست که معرفت حاصل و نتیجهٔ علم است؛ پس نخستین قدم و تکیه‌گاه برای شناخت و رسیدن به خداوند، علم است. وی علم را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی علم عبودیت و دیگر علم ربوبیت. او معتقد است که هر چه غیر از این دو علم باشد حظ نفس است (عطار، ج ۲، ۱۳۳۶: ۲۳). از نظر او، علم ربوبیت همانند حال است که بدون اختیار سالک بر او وارد می‌شود و همیشه به آنچه از آن فهمیده می‌شود، باید ملتزم بود؛ اما علم عبودیت را از حال برتر می‌داند؛ زیرا معتقد است که آن علم همیشه همراه خرد است (ابی نعیم، ج ۱۰: ۲۵۷).

جنید می‌گوید که نهایت علم عبودیت حیرت است؛ اما علم ربوبیت را همان علم لدنی می‌داند و آن را به سه مرتبه تقسیم می‌کند. یکی «علم الحقیقة» که معرفت و شناخت حقیقت است و دیگر «عین الحقیقة» که یافتن حق است و «حق الحقیقة» که فنا در حق است. علم حقیقت از طرف خداوند به بنده تعلق گرفته است و عین الحقیقة که رابط و رسانندهٔ انسان به حق است و حق الحقیقة که فنای انسان در حق است (انصاری، ۱۳۴۱: ۱۹۸). جنید با صراحت علم خود را از دستهٔ دوم یعنی علم ربوبیت و لدنَی می‌داند و معتقد است که اگر آن علم، از خودش بود، تمام می‌شد؛ ولی چون از حق است تمام نمی‌شود (ابی نعیم، ج ۱۰: ۶۲؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۲۰۱). اصطلاح علم لدنی بر پایهٔ آیه‌ای از قرآن کریم است که می‌فرماید: «و علَّمناهُ من لدُنّا علماً» (قرآن: ۱۸/ ۶۵).

دربارهٔ علم و اهمیتش، آن اندازه آیات و روایات در دست است که نیازی به بیان مآخذ فکری برای جنید در این زمینه نیست و به سبب همین اهمیت علم است که جنید آن را آغاز سلوک به شمار می‌آورد. پیامبر(ص) طلب علم را بر هر مسلمان فریضه می‌داند و می‌فرمایند که خداوند، طالبان علم را دوست دارد(کلینی،بی تا، ج ۱: ۳۵).

امام محمد باقر و امام صادق - علیهماالسلام - نیز علم را به دو دسته تقسیم می‌کنند که می‌تواند منشأ این تقسیم بندی جنید باشد. امام باقر(ع) می‌فرماید:«علم دو گونه است: علمی که نزد خدا در خزانه است و کسی از مخلوق از آن آگاه نیست و علمی که خدا به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم کرده است؛ علمی که به پیغمبران و فرشتگانش تعلیم کرده، واقع خواهد شد؛ زیرا خدا نه خودش را تکذیب کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را و علمی که نزدش در خزانه است، هر چه را بخواهد پیش دارد و هر چه را بخواهد، پس اندازد و هر چه را خواهد ثبت کند»(کلینی، بی تا، ج ۱: ۲۰۲).امام جعفر صادق(ع) علم را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: «علم نهفته در خزانه که جز او کسی نداند و علمی که ملائکه و رسولان و پیغمبرانش تعلیم داده که ما آن را می‌دانیم»(همان :۲۰۳).

از دیگر مباحث ابتکاری جنید دربارهٔ علم، ارتباط دادن آن با وجد است. در این باره می‌گوید: «استعراق الوجدفی العلم خیرمن استغراق العلمِ فی الوجد»(جامی، ۱۳۷۴: ۸۱). علمی که در اینجا موردنظرجنید است همان علم عبودیت است که آن را برتر از حال می‌داند و دلیل این سخنش؛ یعنی برتری دادن علم بر وجد، همان است که در تفضیل علم بر حال بیان کرده است؛ چون علم پایدار است، ولی وجد و حال گذرنده و ناپایدار است. دلیل دیگر را در مشرب عرفانیش، یعنی پای بندی او به صحو می‌توان جستجو کرد؛ زیرا او و دیگر بغدادیان به دلیل تقید به صحو و برتری دادن آن بر سکر، طبعاً علم عبودیت و التزام آن را برتر از وجد می‌دانند؛ زیرا به دلیل اصرار در انجام وظایف بندگی این علم را از وجد برتر به شمار می‌آورند.

همان طور که اشاره شد، او التزام همیشگی به علم را لازم می‌داند و آن را از وجد و حال بالاتر می‌شمارد و می‌گوید: «ای جوان به علم پای بند باش هر چند که از احوال، حال‌هایی بر تو وارد شود. علم پیوسته با تو است، ولی احوال در تو وارد می‌شود و فوراً زائل می‌شود. دیگر آنکه خداوند عزوجل می‌فرماید:والرّاسخون فی العلمِ یقولون

آمنّابِهِ کلّ من عند ربِّنا» (ابی نعیم، ج ۱۰:۲۵۷). اهمیت علم و عقل در این دوره به حدی است که در هر نوشته دینی می‌توان پی به این ارزش برد؛ مثلاً کلینی هنگام نوشتن اصول کافی در باب علم و عقل و اهمیت آن می‌گوید:«اول چیزی که کتابم را بدان شروع می‌کنم، عقل و فضائل علم و برتر ی درجهٔ اهل آن و علو قدرشان و ذکر نقایص جهل و پستی اهل آن و سقوط مقام پیروان جهل است، زیرا عقل قطبی است که مدار به دور آن می‌چرخد و به آن احتجاج می‌شود و ثواب و عقاب به واسطهٔ آن است»(کلینی، بی تا، ج ۱: ۱۰).

هر چند بیشتر روایات این دوره در تمجید و ستایش از عقل است، اما در عین حال جنید آن را برای شناخت ناتوان می‌داند و برای عقل نهایتی قائل است و آن را در عرصهٔ سلوک رهوار نمی‌داند و می‌گوید: «عقول عقلا چون به نهایت رسد به حیرت ختم می‌شود»(همان :۲٦۸) و نهایت هنر و جولانگاه عقل را پرهیز از منکرات و منهیات می‌شناسد(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۲۷۷). مولای متقیان در بیان این مسأله بر او مقدم است، آنجا که در نهج البلاغه می‌فرمایند:«الحمدُللّه الذی حسرت الاوصافُ عن کنهِ معرفتِهِو رَدَعَت عظمتُهُ العقولَ فلم تجد مساغاً الی بلوغِ غایةِملکوتِهِ»(شریف رضی، ۱۳۸۰:۱۵۳).

بنابراین عقل ستیزی جنید، به سبب ناتوانی عقل و استدلال عقلی در رسیدن به خدا و شناخت کامل اوست. بر خلاف عقیدهٔ برخی که ریشهٔ عقل ستیزی صوفیان مسلمان را در آئین‌های هندی جستجو می‌کنند (عمیدزنجانی، ۱۳٦٦:۴٦)، در صدر اسلام هم می‌توان نشانه‌هایی از آن را یافت که منظور این بزرگان از نقص عقل، صرفاً ناتوانیش در بیان عظمت پروردگار است.

علم و عقل به عنوان ابزار ابتدایی شناخت، مورد توجه شاگردان جنید نیز قرارگرفته است. نهرجوری دربارهٔ اهمیت علم و عمل به آن می‌گوید: «فاضلترین اعمال، آن بود که به علم، پیوسته بود» (قشیری، ۱۳۴۵:۷۵؛عطار،۱۳۷۴:۵۹۱).

ابن عطا، عقل را ابزار بندگی می‌داند که در عین حال از اشراف بر اسرار ربوبیت ناتوان است (مستملی بخاری، ۱۳٦۳:۷۲۲). خلدی عقل را عاملی می‌داند که مانع از هلاک می‌شود و می‌گوید: «العقل مایبعدک عن مراتع الهلاک»(سلمی ۱۹۵۳:۴۳۸؛

ابی‌نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰: ۳۸۲).

کتانی علم به خداوند را برتر از عبادت او می‌داند (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰: ۳۵۸). جریری علم را از بزرگترین حقوق خداوند در نزد بنده می‌داند و اعتقاد دارد که اگر در اختیار نااهل قرار گیرد، در واقع حق خداوند ضایع شده است (سلمی، ۱۹۵۳: ۲٦۱). ابوبکر بن ابی سعدان علم را دارای مراحلی می‌داند که نخستین آن علم روایت است که عمل به آن باعث حصول علم درایت می‌شود و عمل به علم درایت به علم رعایت منتهی می‌شود و کسی که ملتزم به علم رعایت باشد به سوی حق هدایت می‌شود (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰، ۳۷۷). ابومحمد شعرانی علم و عمل به علم را دلیل معرفت و مقدمهٔ آن می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳ :۴۵۲) که این نظر را در سخنان جنید نیز می‌توان سراغ گرفت.

با توجه به این روایات، جایگاه علم و عقل از دیدگاه مریدان جنید مشخص می‌شود که علم و عقل لازمهٔ عمل صحیح است؛ در عین حال عقل را در حیطهٔ ربوبیت ناتوان می‌دانند، اما در حوزهٔ عبودیت معتقدند که مانع از هلاک می‌شود، ولی علم دلیل و راهنمایی برای معرفت خداوند است.

بنابراین، دیدگاه‌های این گروه دربارهٔ علم و عقل عبارت است از:

۱- اعمال باید همراه با علم باشد؛ زیرا علم به خدا برتر از عبادت اوست.

۲- عقل ابزار بندگی است و مانع از هلاک و گمراهی می‌شود.

۳- عقل را در درگاه حق راهی نیست.

۴- علم خداوند حقی است که نباید با در اختیار نااهل گذاشتن، آن را ضایع کرد.

۵- علم مراتبی دارد که اولین مرتبهٔ آن، علم روایت است و اگر به مراتب آن عمل شود به سوی خدا راهبر است؛ به همین سبب، علم را مقدمه و دلیل معرفت حق می‌دانند.

در سدهٔ چهارم، دقاق نیز همانند جنید، اولین مقام بنده به سوی خدا را علم می‌داند و می‌گوید «اول مقام بنده علم است به خدای و غایتش معرفت است و فایدهٔ معرفت، مشاهده است»(عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۱٦٦). این مسیری که دقاق بیان می‌کند، همانند نظر جنید است که ابتدای سلوک را علم می‌دانست و نهایت آن را مشاهده (عطار، ۱۳۷۰: ۸۳). اما دیگران دربارهٔ علم چندان سخن جدیدی نگفته‌اند و تنها ابوبکر

طمستانی می‌گوید:(علم ترا از جهل بیرون می‌برد. پس سعی کن که ترا از خدا باز ندارد»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۸۲)که بیانی دیگر از عقیدهٔ جنید و دیگران است که معتقدند نهایت علم و عقل به حیرت می‌کشد. ابوعثمان مغربی علم را تنها علم تصوف می‌داند و دربارهٔ آنچه که علم را به علم ادیان و علم ابدان تقسیم کرده‌اند می‌گوید: «علم ادیان، علم حقایق و معارف است و علم ابدان علم صیام و ریاضت و مجاهده است» (سلمی، ۱۹۵۳ : ۴۸۰). ابوعلی کاتب دنبال علم نرفتن را گناه می‌داند و عمل نکردن بدان را نفاق (همان: ۳۸۷). و ابوالفضل ختلی براین عقیده است که صوفیانی که علم نداشته باشند، شایسته مقتدایی نیستند (ابوسعید، ۱۳٦۷، ج ۱:۲۷).

بنابراین علم در بین صوفیان سدهٔ چهارم به دو دستهٔ علم ظاهر و علم حقایق تقسیم می‌شود؛ آنچه که ختلی و کاتب از آن سخن گفته‌اند علم ظاهر است و منظور دقاق و طمستانی و مغربی از علم، علم حقایق می‌باشد.

در باب علم در قرن پنجم چندان سخنی به دست نیامده است. فقط هجویری، ابوسعید و انصاری در این باره اظهار نظر کرده‌اند. ابوسعید معتقد است که عالم به واسطهٔ شناختی که خداوند به او بخشیده است، قادر به معرفت اوست و به غیراز این طریق یعنی شناخت حق به وسیلهٔ حق، راهی برای شناخت او نیست (ابوالخیر، همان :۳۰۷). وی ظاهراً علم را برای شناخت خدا ضروری می‌داند و همین که شناخت از طریق علم صورت گرفت، باید ادامهٔ راه رابا ابزاری دیگر پیمود؛ زیرا معتقد است که مشغول شدن به علم، حجابی در این راه است. در این باره از او حکایت منقول است که گفته شده «در آن حال که کتاب‌ها را خاک فرا می‌داد، شیخ روی فرا کتاب‌ها کرد و گفت: نعم الدلیل انت و الاشتغالُ بالدلیلِ بعد الوصولِ محالٌ و در میان سخن بعد از آن به مدتی بر زفان شیخ رفته است که رأسُ هذا الامرِ کسرُالمحابرَ و خرقُ الدفاترَ ونسیان العلوم»(همان :۴۳). محمد غزالی نیزبین علم و ذوق تمایز قائل است و می‌گوید که علم حاصل تحقیق استدلالی است و ذوق دریافت مستقیم این حالت است (غزالی، ۱۳۴۸: ۹۰). وی در جایی دیگر دربارهٔ ناتوانی عقل در راه رسیدن به حق تعالی می‌گوید که «تنها فایدهٔ عقل این است که در مداخلهٔ خود، به ما بشناساند که آنچه با دیدهٔ نبوت درک می‌شود، از عهدهٔ فهم او خارج است و به عجز خود اقرار و نبوت را تصدیق کند و دست ما را بگیرد

و چون تسلیم کوران به رهبران و بیماران به پزشکان مهربان، به دست نبوت بسپارد. حد سیر عقل و جولانگاه او تا اینجا است و بعد از آن معزول است و فقط باید بفهمد طبیب به او چه دستور می‌دهد»(غزالی، ۱۳۴۸: ۱۰۵).

هجویری و انصاری علم را به سه قسم تقسیم می‌کنند؛ ولی محتوای سه قسم علم در عقاید این دو یکسان نیست. هجویری سه قسم علم را عبارت می‌داند از «علم من اللّه»، «علم مع اللّه» و «علم باللّه» و دربارهٔ هر یک توضیح می‌دهد که «علم باللّه علم معرفت است که همهٔ اولیاء او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود، ایشان وی را ندانستند. علم من اللّه علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع اللّه، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی پذیرفت شریعت، درست نیاید و برزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید»(هجویری، ۱۳۸۰: ۱۸). او معتقد است که قدم بر آتش نهادن به طبع آسان‌تر از آن است که موافقت علم کند و ظاهراً منظورش از علم در این مقام، علم من اللّه است. او همچنین معتقد است که کمال علم بنده، جهل بود به علم خداوند عزّاسمه (همان: ۲۱). نظر اخیر او در بین صوفیان گذشته بسیار رایج است و منظورشان از این علم همان علمی است که با عقل به دست می‌آید و جنید می‌گوید که نهایت آن حیرت است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۸). مظور هجویری از این نوع اخیر علم که منجر به جهل می‌شود، علم باللّه است؛ زیرا همان طور که در گذشته نیز بیان شد، معرفت واقعی حق ممکن نیست و کسی از طریق این علم نمی‌تواند به شناخت کامل خدا دست یابد. این نوع علم و نتیجهٔ آن، همانند عقیدهٔ جنید است که می‌گوید عجز از معرفت، معرفت است یعنی این نوع علم منتهی به معرفت ناقص می‌شود و معادل علم عبودیت است که جنید آن را مطرح کرده است (عطار، ج ۲، ۱۳۳۶: ۲۳).

انصاری در «صدمیدان» علم را به سه قسم تقسیم می‌کند: «علم استدلال، علم تعلیمی و علم لدنی. علم استدلالی ثمرات عقول است. علم تعلیمی که خلق از حق شنیدند و از استاد آموختند، اما علم لدنی سه علم است: ۱- علم حکمت در صنایع ۲- علم حقیقت در معاملت ۳- علم حکمت پرنده از حق، پدیده از غیب که آنِ خضر است»(انصاری، ۱۳۶۱: ۳۹۵).

در این تقسیم بندی آنچه که با نظر هجویری در یک راستا قرار می‌گیرد، تقسیمات علم لدنی است وگرنه هجویری دربارهٔ علم استدلال و تعلیمی سخنی نگفته است. علم «حکمت در صنایع»همان است که هجویری آن را «علم من اللّه» می‌داند که رسیدن به معرفت به وسیلهٔ آن ممکن است. علم «حقیقت در معاملت» برابر با «علم شریعت»است و علم «حکمت پرنده از حق» که نهایت علم است و هجویری آن را علم «مقامات طریق حق» معرفی می‌کند.

در سده‌های سه و چهار و در بین شاگردان جنید، در واقع بیشتر سخن از عقل است و علم را می‌شود در مبحث معرفت بهتر جستجو کرد؛ اما در سدهٔ ششم، هر دو جدای از یکدیگر، مورد توجه قرار می‌گیرد و تعاریفشان از یکدیگر متفاوت می‌شود و در کل، علم عنصری ستوده و محبوب است، اما عقل مورد بی مهری قرار می‌گیرد و مذمت می‌شود.

عمر سهروردی در «رشف النصایح»در باب عقل می‌گوید:«عقل را جز تهجی بسایط و مرکبات، تعلیم نکرده‌اند و در مکتب دانش، جز ترکیبی که از مفردات محسوسات و خیالات بود، تلقی نپذیرفته. ابواب اسرار قدم بر روی او بسته‌اند و احاطت به امداد معلومات نامتناهی در حوصلهٔ سلوک او ننهاده‌اند»(سهروردی، ۱۳۶۵: ۱۴۹)؛ اما در عین حال، او عقل را برای متابعت از انبیا ضروری می‌داند و می‌گوید که در صورتی مفید است که به استناد دلایل الهی و ارشاد انبیا عمل کند و اگر به اتکای خویش به دنبال علت و معلول و یافت حقایق باشد، غرق می‌شود و در تیه حیرت گمراه (همان :۲۶۵). ابونجیب سهروردی هم اقتدا به سنت پیامبر(ص) را مهمترین وظیفه عقل و تنها راه سالم ماندن آن می‌داند (سهروردی، ۱۳۶۳: ۸۶).

عین‌القضات معتقد است که «نهایت عروج عقل در راه اثبات واجب، استناد به آن چیزهایی است که از موجودات و صفات آن‌ها برای استدلال در اختیار اوست که به واسطهٔ این استدلال می‌تواند به قدم و قدرت و علم و ارادهٔ او یقین پیدا کند و برتر از این در شأن عقل نیست»(عین القضات، بی تا، ۲۰). او همچون عمر سهروردی به صراحت بیان می‌کند که «العقلُ انما فی الاصلِ لادراکِ الاولیات التی لایَحتاجُ فیها الی مُقدماتِ فامّا ادراکُهُ لغوامضِ النظریاتِ من طریقِ‌الاستدلالِ‌والاعتبارِبالمقدماتِ‌فانَّهُ‌خارجٌ عن

طبیعهِ الاصلی»(همان:۲۷).

سنایی در طرد عقل همچون بقیه فکر نمی‌کند و هر چند در ضعف عقل برای شناخت خدا سخنانی همانند ابیات زیر دارد:

«عقل را پر بسوخت آتش او — از پی رشک گرد مفرش او
نفس در موکبش ره آموزی است — عقل در مکتبش نوآموزی است
چیست عقل اندرین سپنج سرای — جز مزور نویس خط خدای
نیست از راه عقل و وهم و حواس — جز خدای ایچ کس خدای شناس
عز وصفش که روی بنماید — عقل را جان و عقل برباید
عقل را خود کسی نهد تمکین — در مقامی که جبرئیل امین
کم ز گنجشک آید از هیبت — جبرئیلی بدان همه صولت»

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۱).

«عقل مانند ماست سرگردان — در ره او شود چو ما حیران»

(همان :۶۲)

(عقل کز بهر مال و جاه و ده است — دان که عطار نیست ناک ده است»

(همان :۳۰۱).

اما با این وجود عقل را می‌ستاید و معتقد است:

«کاول آفریده‌ها عقل است — برتر از برگزیده‌ها عقل است»

(همان: ۶۱).

«عقل طرار و حیله گر نبود — عقل دو روی و کینه ور نبود
عقل بر هیچ دل ستم نکند — به طمع قصد مدح و ذم نکند»

(همان :۳۰۱).

«در حروفی که پردهٔ عقل است — آخر شرع، اول عقل است
از برای صلاح دولت و دین — چشم عقل او است آخر بین
مر ترا عقل جمله بنماید — آنچه رفت آنچه هست و آنچ آید
عقل هم گوهر است و هم کان است — هم رسول است و هم نگهبان است
مشرق آفتابِ عقل، ازل — مغرب او خدای عزوجل

کـــاندرین مـــنزل فـریب و هـوس هست بـــهر شکست بـــند و قـفس
عـــــقل در مــــــنزل ازل ز اول آخـــــرش اول است هـــمچو ازل»
(همان :۲۹۵).

مطلبی که از این تناقض گویی‌ها برمی آید این است که سنایی در کل عقل را امری محمود و رسولی باطنی می‌داند و به این امر اشاره می‌کند که «هم رسول است و هم نگهبان است»اگر با دقت در ابیاتی که عقل را به ضـعف مـی‌ستاید، بـنگریم، مـتوجه می‌شویم که در آن موارد هم فی ذاته عقل را تقبیح نمی‌کند، بلکه از کنترل خارج شدن آن را مذمت می‌کند. اما برخی از سخنانش در تناقض آشکار قرار می‌گیرد، مانند آنچه که عقل را در راه خدا حیران می‌داند که عقیدهٔ جنید و عدهٔ بسیاری از صوفیان است، در حالی که در بیتی دیگر مشرق عقل را ازل و مغرب آن را خدای می‌داند که نشان می‌دهد از نظر او به وسیلهٔ عقل می‌توان به خدا رسید که بر خلاف سخن قبلی‌اش است.

در سدهٔ ششم معمولاً علم را مـی‌ستاید و در کـنار مـعرفت از آن نـام مـی‌برند. عین‌القضات در رابطهٔ علم و معرفت می‌گوید:«علم و معرفت تو به جملهٔ موجودات و به وجود خویشتن یک طرف آمد و علم تو بـه ذات و بـه صـفات عـلیت یک طـرف» (عین‌القضات، تمهیدات :۳۵۲). او در تعریف این دو می‌گوید:« کلُ معنی یتصورُ أن یعبرَ عنه‌العبارة تطابقُ ذلک المعنی، فهو من العلومِ و کل معنی لایتصورُ عنه التعبیرُ فـهو من‌المعارف»(عین القضات،زبدة‌الحقایق، ٦٧). او بخش اول شناخت؛ یعنی علم مادون اللّه را علم می‌نامد؛ و آنچه را به واسطهٔ آن خدا شناخته می‌شود و معتقد است که از علم به موجودات حاصل می‌شود، معرفت می‌نامد (عـین القـضات، تـمهیدات،۳۵۲). او همچنین علم را به چهار قسم تقسیم می‌کند: علم بنی آدم، علم فرشتگان، علم مخلوقات و بخش چهارم که علم خدا است (همان :۵).

سهروردی، علم را پدر و اعمال را مادر می‌داند که از آن دو فرزند رشید دل زاییده می‌شود (سهروردی، ۱۷:۱۳٦۴) و در اهمیت علم و جایگاه آن به حدیثی از رسول اکرم(ص) استناد می‌کند که می‌فرمایند:«فقیهٌ واحدٌاشدُّ علی الشیطانِ من الفِ عابدٍ» و می‌گوید:«بر شیطان آسان‌تر است که هزار عابد بی علم از راه ببرد از آنکـه فـقیهی را اضلال کند و وی را از راه ببرد و بباید دانست که علم در راه سلوک بنیاد است و هر بنا که

نه بر اساس نهند زود خراب شود»(همان :۸). سنایی نیز دربارهٔ اهمیت علم شکی به خود راه نمی‌دهد و به صراحت می‌گوید که:

«علم سوی در اله برد نه سوی مال و نفس و جاه برد»
(سنایی، ۱۳٦۸ :۳۱۵).

عالم علم عالمی است شگرف نیست این خطه خطهٔ خط و حرف
(همان :۳۱٦).

شاید آن مفهومی که سنایی از عقل دارد و آن را می‌ستاید و معتقد است که محدودهٔ فعالیت آن از ازل تا خداست، در واقع ثمرهٔ عقل یعنی علم باشد که با این برداشت، تناقض از سخنان او رفع می‌شود.

۱-۵- معرفت

از جنید تعاریف زیادی در باب معرفت در دست است؛ مانند معرفت مشغولی است به خدای تعالی (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۳)، یا «وجود جهل در وقت حصول علم»(انصاری، ۱۳٦۲: ۴۴۰). از نظر جنید، معرفت بعد از علم قرار می‌گیرد و حاصل و نتیجهٔ علم است. وی «معرفت را یکی می‌داند؛ زیرا معتقد است که معروف یکی است؛ اما معرفت آغازی دارد و پایانی؛ آغاز آن هدف و مقصد عامّه است و خواصّ به دنبال نهایت و کمال آن هستند؛ اما هیچ کس به نهایت معرفت نمی‌رسد؛ چونکه غایتی برای معروف نمی‌توان قائل شد. چگونه ممکن است معرفت کامل به امری تعلق بگیرد که از دسترس اندیشه به دور است و عقول نمی‌توانند بر آن چیره شوند و حتی از قدرت و هم اذهان نیز بالاتر است. پس باید به سبب عظمت خداوند، به عجز از رسیدن به معرفت اقرار کرد»(ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰؛ ۲۵۷). مبنای این عقیدهٔ جنید را در احادیث حضرت علی(ع) به فراوانی می‌توان دید. ایشان رسیدن به شناخت کامل حق را غیر ممکن می‌دانند و می‌فرمایند: «اولُ الذی لاغایةَ له فیَنتهی ولاآخر له فینقَضی»(شریف رضی، ۱۳۸۰ :۸٦). این سخن امام علی، ریشه و مبنای آن چیزی است که جنید می‌گوید که چون غایتی برای معروف نمی‌توان در نظر گرفت، پس معرفت کامل به او نیز ممکن نیست. امام در جایی دیگر می‌فرمایند: «الذی لایُدرکه بُعدُ الهمم و لایَنالهُ غوصُ الفطن....، اولُ‌الدین معرفتُهُ و کمالُ معرفتِهِ التصدیقُ بِهِ»(همان :۲). همچنین از

ایشان دربارهٔ معرفت سؤال می‌شود؛ می‌فرمایند «بدان که آنچه در قلبت تصور می‌کنی، حق بر خلاف آن است»(مستملی بخاری، ١٣٦٦: ١٦٥٥). با توجه به این دلیل می‌توان برخی از سخنان جنید دربارهٔ معرفت را بهتر فهمید؛ هنگامی که او می‌گوید معرفت مشغولی است به خدای تعالی (عطار، ١٣٧٠:٣٨٣)، در واقع منظورش این است که نوعی مشغولی است که بنده برای خود ساخته و خود را به خدا مشغول ساخته است؛ وگرنه آن را نمی‌توان معرفت به شمار آورد. اینکه معرفت را «وجود جهل در وقت حصول علم»(انصاری، ١٣٦٢: ۴۴۰) می‌داند نیز مشخص می‌شود که معتقد است که سرانجام، کسی که به دنبال معرفت باشد، به جهل می‌رسد نه به معرفت. چون معرفت نهایی برای بنده ممکن نیست و تنها یک مشغولی برای بنده است. او در همین راستا معرفت را مکر خدا می‌داند و کسی راکه پندارد به معرفت رسیده است، ممکور یا فریب خورده می‌شمارد(عطار، ١٣٧٠:٣٨٣)؛ زیرا از نظر او، رسیدن به معرفت کامل یک فریب و توهّم بیش نیست.

در جای دیگر معرفت را «تردد سرّ بین تعظیم حق از احاطت و اجلال از درک آن»(مستملی بخاری، ١٣٦٦:١٦۴٩) می‌داند. این تعریف نیز در همان محدودهٔ عجز از درک و معرفت کامل جای می‌گیرد؛ زیرا معتقد است که سرَ به خاطر عدم توانایی بر احاطت و درک حق، از احاطه کردن و درک او حیران است.

از جنید سخنی دیگر نقل شده که باز دلیل بر این عقیده است که تحقّق معرفت کامل ممکن نیست؛ او می‌گوید: «معرفت آن است که عاقبت، بازگشتن به خاطر خود بیند»(مستملی بخاری، ١٣٦٦:١٦۵٣)؛ یعنی که در نهایت هر کس به خاطر خود می‌رسد نه به شناخت معروف. هنگامی که می‌گوید (بنده زمانی می‌تواند به حقیقت معرفت برسد که از احوال و مقامات بگذرد»(سراج، ١٣٨٢:٣۵٩)، منظورش این است که رسیدن به حقیقت معرفت ممکن نیست؛ چون گذشتن از احوال و مقامات ممکن نیست.

جنید عدم احاطه بر معرفت کامل را در جایی دیگر نیز به صراحت بیان کرده است که (لایعرفُ اللهَ الااللهُ تعالی و حظوظُ المقربین من معانی اسماءِ اللهِ ثلاثةٌ» و سپس این سه قسم رااین گونه بیان می‌کند: اول، معرفت معانی اسماءبر طریق مکاشفه و مشاهده. دوم،

شوق به اتصاف به صفات الهی و سوم، سعی برای به دست آوردن آن صفات تا جایی که ممکن است و تخلق بدان‌ها (بدوی،۱۹۷۸ :۹۳).

او معتقداست که درعین اینکه رسیدن به معرفت کامل ممکن نیست؛امابه‌صورت مبهم می‌توان خدا را شناخت و یا به دلیل عدم توانایی در انکار خدا، می‌توان شناختی از او داشت.در این باره در جواب سائلی که از او می‌پرسد که خدا را به چه چیز شناختی می‌گوید:«به وارداتی که بر قلب وارد گردید و نفس نتوانست که آن‌ها را تکذیب کند (رادمهر، ۲۵۴:۱۳۸۰).

پس مشخص شد که از دید جنید رسیدن به نهایت معرفت ممکن نیست و هر جاکه جنید صحبت از معرفت می‌کند، منظورش همان شناخت یا معرفت اولیه است. او مرحلهٔ اول معرفت را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی معرفت تعرّف و دیگر معرفت تعریف و می‌گوید که معرفت تعرّف آن است که «خود را به ایشان آشناگرداند تا او را هم به وی بشناسند و چیزها راکه به ایشان آشناگرداند به خودگرداند تا چیزها را به وی شناسند نه او را به چیزها[1]»(کلابادی، ۳۳۳:۱۳۷۱). از امام صادق(ع) در همین زمینه روایتی در دست است که می‌فرمایند: «معرفت ساختهٔ خداست برای بندگان. در ساخت آن بنده را بهره‌ای نیست»(کلینی، بی تا، ج ۲۲۸:۱) که معلوم می‌شود نظر ایشان آن است که معرفت از طرف خداوند عطا می‌شود. همچنین در جایی دیگر می‌فرمایند (برای خدا بر مردم حقی نیست که بشناسند؛ بلکه برای مردم بر خداست که به آن‌ها بشناساند و چون به ایشان بشناسانید حقی است از خدا بر آن‌ها که بپذیرند؛ (همان: ۲۳۱).همچنین در دعای ابوحمزهٔ ثمالی آمده است که «یا ربِّ بکَ عرفتُكَ و انت دلَلتنی الیك و دعَوتَنی الیك و لو لا انت لم أدرِ ماانت»(قمی، ۱۳۸۵ :۳۲۸). سری سقطی که استاد جنید است هم معرفت واقعی را تحفه‌ای از سوی خدا می‌داند که بنده را در کسب آن بهره‌ای نیست. او می‌گوید: «معرفت از بالا فرود آید، چون مرغی پروازکنان تادلی بیند که درو شرم بود و حرمت، آنجا فرود آید»(انصاری، ۹۶:۱۳۶۲).

(معرفت تعریف»از دید جنید آن است که «بنماید آثار قدرت خویش اندرکناره‌های عالم و اندر تن‌های ایشان و باز اندر ایشان لطفی حادث کند که بر آن لطف، چیزها مر

۱- این سخن جنید همانند روایت مشهور (عرفتُاللَه باللّه و عرفت ما دوناللّه بنوراللّه» است.

ایشان را دلالت کند که مر ایشان را صانعی است و این معرفت عامهٔ مؤمنان است و آن اولِ معرفت خواص [است]و همه مر او را نشناختند به حقیقت، مگر هم به وی»(کلابادی، ۱۳۷۱:۳۳۳).

جنید برای معرفت، نتایجی بیان می‌کند:

۱- از بین رفتن شرک؛ وی در این باره، معرفت را انعکاس علم خدا می‌داند و می‌گوید: «علم چیزی است محیط و معرفت چیزی است محیط پس خداکجاست و بنده کجا؟ یعنی علم، خدای راست و معرفت، بنده را و هر دو محیطند و این (معرفت)، محیط از آن است که عکس آن (علم خدا) است؛ چون این محیط در آن محیط فرو شود، شرک نماند»(استخری، بی تا: ۱۲۲)؛ یعنی عدم توجه به معرفت و تنها توجه به علم خداوند می‌تواند از بین برندهٔ شرک باشد که از نتایج اولیهٔ معرفت است.

۲- حزن و اندوه دائم؛ او در این مورد می‌گوید «من عرفَ اللّهَ لایکونُ مسروراًأبداً» (انصاری، ۱۳٦۲ :۴٦۹).

۳- تحمل سختی‌های ریاضت و سلوک؛ در این باره می‌گوید:«دنیا در دل مریدان تلخ‌تر از صبر است؛ چون معرفت به دل ایشان رسد آن صبر شیرین‌تر از عسل گردد»(عطار،۱۳۳٦،ج ۲:۲٦). امام صادق در همین زمینه می‌فرمایند:«وهب لاهلِ محبتِهِ معرفتِهِ و وَضَعَ عنهُم ثقلَ العملِ بحقیقةِما هم اهله»(کلینی، بی تا، ج ۱: ۲۱۲).

۴- فنا؛ او نتیجهٔ نهایی معرفت را «فنا» می‌داند و می‌گوید:«هنگامی که معرفت اللّه در تو بزرگ بنماید و قلبت از او پر شود و به واسطهٔ بریدن از همه چیز و روی آوردن به او، شرح صدر بیابی و دلت را برای ذکر او پاک کنی و ذهنت را به خدا مشغول داری، آثار وجودی از تو پاک می‌شود و رسومت محو می‌شود و علومت منوّر می‌گردد و در آن حال است که علم حق برایت آشکار می‌شود»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰: ۲۸۱). سری سقطی را در این باب روایتی است که می‌گوید:«از علامت معرفت به خدا، قیام به حقوق اللّه است و ایثار نفس در آنچه که برای او قدرتی است»(سلمی، ۱۹۵۳:۵۳).

در این جملات علاوه بر اهمیت معرفت جایگاه آن در سلوک نیز مشخص می‌شود که از مراحل ابتدائی سلوک است؛ زیرا که زمینه ساز پیمودن مراحل بالاتر سلوک است و این سلوک است که باید در نهایت به فنا ختم شود.

از شاگردان جنید سخنان زیادی در باب معرفت در دست است؛ جریری می‌گوید که علم از سه طریق می‌تواند به شناخت خدا کمک کند؛ اول ملک ظاهری خداوند، سپس تدبیراو در ملکش و دیگر کلامش که از هر چیز کامل‌تر است (ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۷۰؛ سلمی، ۲٦۲:۱۹۵۳). ابن اعرابی نیز نعمت‌های خداوند را سببی برای معرفتش می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۰)؛ در عین حال نهایت معرفت را عجز از معرفت می‌داند (انصاری، ۱۰۵:۱۳٦۲). وی امکان دسترسی به معرفت را منتفی می‌داند و معرفت را برابر جهل قرار می‌دهد (سلمی، ۴۲۸:۱۹۵۳)؛ چون شناخت کامل خداوند ممکن نیست و از طریق عقل و علم نمی‌توان خداوند را شناخت. نهرجوری نیز می‌گوید که پایان معرفت به حیرت منتهی می‌شود و معتقد است کسی که خدا را بیشتر بشناسد در او حیران‌تر است (سلمی ۱۹۵۳ : ۳۸۰؛ جامی، ۱۳٦٦: ۱۳۰) و به همین سبب است که می‌گوید کسی که خدا را بشناسد به واسطهٔ این شناختش، مغرور نمی‌شود (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰: ۳۵٦)؛ زیرا می‌داند که نتیجهٔ شناختش از خداوند، به غیراز حیرت چیزی دیگر نبوده است. خلدی عبادات کسی راکه تلاش برای شناخت خداوند نکند، مورد قبول نمی‌داند (همان :۳۸۲).

شبلی بیش از دیگران دربارهٔ معرفت سخن گفته است. او ابتدا معرفت رابه سه‌گونه تقسیم می‌کند:«معرفت خدا، معرفت نفس و معرفت وطن؛ معرفت خدا را محتاج باشی به قضای فرایض و معرفت نفس را محتاج باشی به ریاضت و معرفت وطن را محتاج باشی به رضادادن به قضا و احکام او»(عطار، ۷۱٦:۱۳۷۴؛مستملی بخاری، ۲۳۴:۱۳٦۳). وی ابتدای معرفت را خدا می‌داند و آخرش را بی نهایت (قشیری، ۱۳۴۵ :۵۴۲؛ عطار، ۱۳۳٦،ج ۱۴۹:۲). شبلی معرفت واقعی را آن می‌داند که به فنا ختم می‌شود و می‌گوید:«از علامت معرفت است :أن یری نفسه فی قبضة العزة، تجری علیه تصاریف القدرة»(انصاری، ۵۴۳:۱۳۸۰) و در همین معنا می‌گوید که عارف هنگامی خدا را می‌بیند که «نگریده پیدا گرددو نگرنده‌ها ناپدید گردند و حواس و احساس نابود شود. پس پرسیده شد که نشانهٔ آغاز این مرتبه و پایانش چیست؟ گفت: آغاز، شناخت او و پایان توحید است»(سراج، ۱۳۸۲: ۹۰). اودو نتیجه برای معرفت بیان می‌کند؛ یکی اینکه کسی که خدا را بشناسد، هرگز غمگین نمی‌شود (سلمی،

۳۴۳:۱۹۵۳). این نظر شبلی بر خلاف نظر جنید است که می‌گوید کسی را خدا را بشناسد هرگز شادمان نیست (انصاری، ۴۶۹:۱۳۶۲). دیگر نتیجهٔ معرفت آن است که «اگر کسی خدا را بشناسد، همه چیز برای او خاضع می‌شود؛ زیرا او بینندهٔ اثر ملک خدا در آن چیز است»(سلمی، ۳۴۱:۱۹۵۳؛ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۷۰).

(همهٔ ائمهٔ این کوی می‌گویند که معرفت ورای علم است و واسطی می‌گوید که علم ورای معرفت است؛ یعنی علم حقیقت. شیخ الاسلام (انصاری)گفت: اما این علم که وی می‌گوید پسِ معرفت است نه علم ظاهر که معلوم خلق است نه علم استدلال، علم استدلال آن است که تو او را می‌باید جست. آن دیگر علم آن است که نه محیط شند به قدر دوست که گم شند در پوست»(انصاری، ۴۳۴:۱۳۶۲). واسطی معرفت را بر دو گونه می‌داند: معرفت خصوص و معرفت اثبات؛ اما معرفت خصوص مشترک است و شرک؛ معرفت اسما و صفات و دلایل و نشان‌ها و برهان‌ها و حجاب‌ها و معرفت اثبات آن است که بدو راه نیست و از نعت قدم پدید آید و چون پدید آید معرفت تو ناچیز و نیست شود؛ زیراکه معرفت تو محدث است و چون صفت و نعت قدم تجلی کند و همه محدثان نیست شود (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲۳۲:۲). به همین دلیل است که می‌گوید «من عرف اللّٰه انقطع بل اخرس و انقمع» (هجویری، ۳۵۵:۱۳۸۰). همچنین دربارهٔ این مرحله از معرفت است که می‌گوید «زهر و صبر و توکل و رضا لایق این معرفت نیست؛ زیرا آن‌ها از صفات اشباح و محدثات است»(انصاری، ۱۳۶۲: ۴۳۳) و صفات محدثات را با عالم قدم چه نسبت است. او همچنین می‌گوید که معرفت از سه طریق صورت می‌گیرد برای سه طبقه از مردم؛ برای عامه از طریق دیدن افعال خداوند صورت می‌گیرد و مثال آن آیاتی همانند «افلاینظرون الی الابل کیف خلقت» است و خاصه از طریق صفات، او را می‌شناسند و در این باره می‌فرماید:«أفلایتدبَرون القرآن» یا اینکه بر قلوب ریخته می‌شود که خود را به پیامبر این گونه معرفی می‌کند: «الم ترَالی ربِک» (انصاری، ۵۴۹:۱۳۸۰).

شعرانی نیز اصل معرفت را خاص پیامبران و اولیاء می‌داند و بقیهٔ مردم را از معرفت واقعی برکنار می‌شمارد (سلمی، ۴۵۳:۱۹۵۳)، در حالی که معرفت را زائل کنندهٔ حجاب بین حق و بنده به شمار می‌آورد که یکی از این حجاب‌ها دنیاست (همان). او

معتقد است که معرفت از سه طریق صورت می‌گیرد: «علم و عبادت بر اساس علم و خوف بر عبادت» (همان :۴۵۲). ابوالحسن مزیّن نیز با اینکه راه‌های معرفت را فراوان و به اندازهٔ تعداد نجوم آسمان برمی‌شمارد، معتقد است که معرفت واقعی غیرممکن است و او نتوانسته است به این معرفت برسد (انصاری، ۱۳۸۰:۳۳۴؛ جامی، ۱۳٦٦:۱٦۱).

نکات زیر حاصل بحث معرفت در بین شاگردان جنید است:

۱- معرفت بر پایهٔ علم شکل می‌گیرد؛ علم از طریق نشانه‌های موجود می‌تواند خداوند را بشناسد.

۲- معرفت دارای مراحلی است :معرفت عام، معرفت خاص و معرفت حقیقی که تنها در حیطهٔ دانش پیامبران و اولیاء است.

۳- معرفت به حیرت ختم می‌شود، شبلی معتقد است ابتدای معرفت، خداوند و انتهای آن بی نهایت است؛ در نتیجه نهایت معرفت را حیرت می‌داند و به همین سبب معتقد است که چون نهایتی برای معرفت نمی‌توان قائل شد، به آن نیز نمی‌توان مغرور شد.

۴- از علامت کسی که به معرفت حقیقی رسیده باشد، آن است که فانی از خود است و خود و دیگر پدیده‌ها را نمی‌بیند و تنها خدا را مشاهده می‌کند و به همین سبب، توحید واقعی با این معرفت تحقق می‌یابد.

۵- کسی که به معرفت برسد هرگز غمگین نیست.

٦- معرفت سه‌گونه است: معرفت نفس، معرفت خدا و معرفت مقام و موقعیت انسان.

چهار مورد اول را در بین روایات جنید نیز می‌توان به صراحت مشاهده کرد، اما مورد پنجم که خاص شبلی است کاملاً بر عکس نظر جنید است.

از پیروان این مکتب در سدهٔ چهارم، دقاق معرفت را پیامد علم می‌شناسد و از این نظر، به عقاید جنید بسیار نزدیک می‌شود. او معرفت را عامل شادی عارف می‌داند (عطار، ۱۳۳٦، ج ۲:۱٦٦) و معرفت واقعی خدا را آن می‌داند که هیبت خدا در دل بنده جای گیرد و معتقد است که هر که معرفتش بیشتر است، هیبتش بیشتر است. وی همچنین معرفت را عامل آرامش می‌داند همان‌گونه که علم را عامل سکون دل؛ دراین

باره می‌گوید هر که را معرفت بیش، سکون وی را بیشتر است (قشیری، ۵۴۱:۱۳۴۵). دقاق در عین حال، معرفت واقعی به خدای را غیرممکن می‌داند و در مناجات با خدا می‌گوید: «او که ترا شناخت نشناخت. پس چون بود حال او که خود نشناخت.» (انصاری، ۵۶۹:۱۳۸۰). این سخن نیز به عقاید جنید بسیار نزدیک است که معرفت را غیرممکن می‌داند و می‌گوید که «العجزُ عن الادراکِ الادراکُ» (مستملی بخاری، ۱۶۵۳:۱۳۶۶). ابوالعباس سیاری نیز همین عقیده را دربارهٔ معرفت دارد و می‌گوید که حقیقت معرفت، بیرون آمدن از معارف است (سلمی، ۴۴۴:۱۹۵۳؛ ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۸۰؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲، ۲۵۶). او در عین حال که معرفت را حیات قلب به خدا و حیات قلب با خدا می‌داند (انصاری، ۳۰۴:۱۳۸۰). معتقد است که کسی که خدا را بشناسد، همه چیز برای او خاضع می‌شود؛ زیرا که او اثر ملک خدا را در آن می‌بیند (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۸۰)

ابوبکر فراء معرفت را لدنی می‌داند و بر آن است که «مَن لَم یؤثِّرةُ اللّهُ علی کلِ شیءٍ لا یصلَ الی قلبِهِ نورُ المعرفةِبِحالِ» (سلمی، ۵۰۸:۱۹۵۳). سراج در اللمع اشاره کرده است که «معرفت سه گونه است: معرفت اقراری، معرفت حقیقی، معرفت دیداری؛ بامعرفت دیداری، درک و ریاضت و علم و بیان آمیخته است»(سراج، ۹۴:۱۳۸۲) پس می‌توان گفت که پیروان مکتب در سدهٔ چهارم، معرفت را دارای شرایط زیر می‌دانند:

۱- معرفت کامل ممکن نیست.

۲- معرفت باعث آرامش روح و روان می‌گردد. در حالی که جنید معتقد است که معرفت باعث اندوه است ولی شبلی معرفت را باعث شادی می‌داند. چون دقاق از شاگردان با واسطهٔ شبلی است بی سبب نیست که همانند او اظهارنظر کند.

۳- معرفت حیات قلب است.

۴- معرفت به خدا باعث تسلط بر همهٔ پدیده‌ها می‌شود.

۵- معرفت عطیه‌ای است از طرف خداوند. جنید نیز همان مقدار معرفتی را که به دست می‌آید، بخشش خداوند می‌داند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۳۳).

۶- معرفت دارای سه مرحله است که مرحلهٔ نهایی آن مشاهده و ابتدایش اقرار به زبان است. اینکه پس از معرفت و پیمودن مراحلی به مشاهده می‌توان رسید، از عقاید

جنید است که علاوه بر سراج، دقاق نیز بیان کرده است. گفته شد که جنید، معرفت را ثمرهٔ علم می‌داند (عطار، ج ۲، ۲۴:۱۳۳۶) و معتقد است که معرفت باعث پیدایش یقین می‌شود (همان). احمد غزالی نیز در این باره با جنید موافق است. او نیز معرفت را ثـمرهٔ عـلم مـی‌دانـد و آشنایی را ثـمره صـحبت (غـزالی، ۱۳۷٦ :۲۰۴). وی در «بحرالحقیقه» ذکر می‌کند که «بحر اول معرفت است و گوهر وی یـقین است و ایـن معرفت مستغرق عارف خواهد در وجود و جمال و کمال خود که موجودی مرد، آن گاه درست گردد که وی در آفتاب معرفت از عدم تمکین وجود خود یابد»(همان :۲۱). جنید معتقد است که معرفت حاصل فعالیت سرّ است و آن را تردّد سرّ بین تعظیم حق از احاطت و اجلال از درک آن می‌داند (مستملی بخاری، ۱٦۴۹:۱۳٦٦). غزالی نیز در این باره با جنید بر یک عقیده است؛ زیرا می‌گوید که غوّاص بحر معرفت، سرّ مرد است تا مستغرق معرفت گردد(غزالی ،۲۱:۱۳۷٦).گفته شد که جنید معتقد است که معرفت در نهایت، منجر به فنا می‌شود (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰ :۲۸۱)، غزالی هم می‌گوید: «دلیل بر بحر معرفت، فنای مرد است که گوهر معرفت عزیز است. اما جان را در سفر این بحر [بحرمعرفت] فنا باید کرد که جان قوام بقای تو است، پس بقا را کم باید زد و دل را فدا باید کرد:

جان در سفر بحر فدا کن دل نیز در دیدن درّ نکو نـباید هـرچـیز»

(غزالی، ۲۷:۱۳۷٦)

بعد از غزالی، بیشترین سخن دربارهٔ معرفت از آنِ خواجه عبدالله انصاری است. جنید عاقبت معرفت را عجز از معرفت می‌داند (مستملی بخاری، ۱۳٦٦، ۱٦۵۳) و در واقع معتقد است که معرفت کامل ممکن نیست. همین ایده را خواجه عبدالله انصاری نیز بیان می‌کند که «سبحان آن خدایی که عجز رهی از معرفت، معرفت انگاشت» (انصاری، ۵۴۷:۱۳۸۰). احمد غزالی و جنید معرفت را حاصل فعالیت سرّ می‌دانند. هجویری نیز همچنین معرفت را حیات دل می‌داند و آن را اعراض سرّ از غیر خدا می‌داند (همان) که باز صحبت از ارتباط سرّ و معرفت است که جنید و غزالی نیز به آن اشاره کرده‌اند: اما انصاری معتقد است که «شناخت خدا در روع است و روع در میان قلب است کم از سر موی، نظر مولی به آن است» (انصاری، ۵۴۸:۱۳۸۰).

خواجه عبدالله انصاری معرفت را احاطت یافتن بر چیزی معنی می‌کند و آن را به سه قسم مقسوم می‌دارد؛ «در معرفت صفات و نعت‌ها که معرفت عامه است و تا آن نباشد شرایط یقین به جا نشود. معرفت ذات با برانداختن تفریق بین صفات و ذات. معرفت مستغرق در محضر تعریف که استدلال به آن نرسد و شاهد به آن دلالت کند و وسیله مستحق آن نشود»(انصاری، ۱۳۸۰: ۵۵۰؛انصاری، ۱۳۶۱ :۲۱۴).

همان طور که احمد غزالی و جنید بغدادی و شبلی، برترین نوع معرفت را با فنا برابر می‌دانند، خواجه عبدالله انصاری نیز دربارهٔ معرفت ذات که ملازم فنا است می‌گوید:«اما در وجه دیگر معرفت، معرفت ذات است به اسقاط برکندگی میان صفات و ذات و آن ثابت بود به علم جمع و صافی بود در میدان فنا و تمام شود در دار بقا تا مشرف شود بر عین جمع و آن سه رکن است: فروگذاشتن صفات او در شاهد و فروگذاشتن واسطه و وسیله و درجه‌ها و فروگذاشتن عبادات و معاملات و نشان‌ها و یقین راست و این معرفت خاصه است از افق حقیقت و حوالی آن و احوال و ولایات در این معرفت است»(انصاری، ۵۵۶:۱۳۸۰). قشیری بر خلاف انصاری معرفت ذات حق را ممکن نمی‌داند و معتقد است که معرفت به اسما و صفات تعلق می‌گیرد. او می‌گوید که «معرفت صفت آن کس است که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او» (قشیری، ۵۴۱:۱۳۴۵).

قشیری مقدماتی برای رسیدن به معرفت ذکر می‌کند تا شخص بتواند به عارفی رسد؛ او برای رسیدن به این هدف می‌گوید که لازم است تا سالک «صدق در معاملت با خدای تعالی به جای آرد. پس از خوی‌های بد دست بدارد. پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابدازو به جمیل اقبال او و در همهٔ کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه‌های نفس و خاطره‌های بد بپرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد. چون با خلق بیگانه گردد و از آفات نفس بیزار شود و از آرام و نگریستن به آنچه او را از خدای باز دارد ببُرد و دائم به سرّ با خدای مناجات کند و به هر لحظتی رجوع با وی کند و محدث بود از قبل حق به شناخت اسرار او و بر آنچه می‌رود بر او از تصرف قدرت آن هنگام او را عارف خوانند و حال او را معرفت نام کنند و در جمله بدان قدر که از نفس خویش بیرون آید، معرفتش حاصل آید به خدای عزوجل»(همان). قشیری در جملهٔ اخیر به طور ضمنی بیان می‌کند که برای شناخت و

معرفت، فنا و بیرون آمدن از خود لازم است که دیگر معاصران او نیز به این مسأله اشاره کرده‌اند.

جنید حزن و اندوه دائم را نتیجهٔ دیگر معرفت می‌داند (انصاری، ۱۳۶۲ :۴۴۹)؛ اما شبلی معتقد است که هر کس خدا را بشناسد هرگز غمگین نیست (سلمی، ۴۴۳:۱۹۵۳). انصاری با شبلی موافق است و می‌گوید که شناخت خدا هر کجا که باشد در آنجا غم نیست (انصاری، ۵۴۷:۱۳۸۰). شبلی آغاز معرفت را شناخت و پایان آن را توحید می‌داند (سراج، ۱۳۸۲: ۹۰). انصاری نیز با شبلی دربارهٔ نهایت معرفت موافق است و می‌گوید: «اول استقامت دوستی و غایت آن توحید است» (انصاری، ۱۳۸۰ :۵۴۷)؛ اما جنید معتقد است که ابتدای آن شناخت است و پایانش قابل تصور نیست (ابی نعیم، همان: ۲۵۷). با توجه به اینکه انصاری از طریق حصری شاگرد شبلی است، پس بی دلیل نیست که در عقایدش به شبلی نزدیک باشد. انصاری نیز همانند جنید و غزالی، یقین را از نتایج معرفت می‌داند (انصاری، ۵۵۶:۱۳۸۰).

شیخ هرات می‌گوید که کسی که معترف به شناخت خداوند است طغیانگر است (همان :۵۴۷) و در همین راستا، ابوالعباس قصاب نیز می‌گوید: اگر ترا از تو آگهی بودی، نیارستی گفت که از او آگهی است (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۷). قصاب همچنین در توصیه به ابوسعیدابوالخیر می‌گوید: «اگر ترا پرسند که خدای راشناسی مگو که شناسم که آن شرک است و مگو که نشناسم که آن کفر است، بلکه بگوی که عرفنااللّهُ ذاتَهُ بفضلِهِ» (همان :۱۵۵).

هجویری می‌گوید که معرفت بر دو نوع است؛ یکی علمی و دیگر حالی. معرفت علمی قاعدهٔ همهٔ خیرات دنیا و آخرت است و مهم‌ترین چیزها مر بنده را اندر همهٔ اوقات و اصول شناخت خدای است (هجویری، ۳۴۲:۱۳۸۰). او معرفت را نوعی علم می‌داند که مقرون به معاملت و حال است و صاحب چنین علمی را عارف می‌داند (همان :۴۹۸).

ابوالقاسم کرگانی معرفت را با غیرت پیوند می‌زند و هنگامی که از او می‌پرسند که معرفت او را نخواهی می‌گوید: «غیرت محبتم نگذارد که من او را بشناسم؛ چه نمی‌خواهم که غیر او، او را بشناسد و تا من منم، غیر باشم لاجرم معرفت نتوانم خواست»

(سلطانی گنابادی، ۱۵۴:۱۳۸۳). این مطلب همان را می‌رساند که تا فانی نگردی، لایق معرفت نمی‌شوی که جنید و شبلی و احمدغزالی و خواجه عبدالله انصاری نیز بدان اشارت کرده‌اند و گفته‌اند که معرفت کامل ممکن نیست. ابوسعید معتقد است که هر کس الله را بلاواسطه بشناسد، او را بلاعوض عبادت می‌کند و هر کس او را با واسطه بشناسد در برابر عوض او را عبادت می‌کند (ابوالخیر، همان، ۳۰۸).

عین القضات، معرفت را نتیجهٔ عقل می‌داند و با توجه به معنی علم از دید او، معرفت در این معنی همان علم است؛ زیرا علم است که از عقل پدید می آید. وی معتقد است که عقل به واسطهٔ این تلاش و شناخت حق به لذت می‌رسد؛ اما این لذت به دلیل ادراک جمال حق نیست، بلکه ناشی از کشف مجهولات و معلوم کردن آن‌هاست، همان گونه که از معلوم کردن دیگر مجهولات نیز لذت می‌برد (عین‌القضات، زبدةالحقایق، ۲۹). او بر اساس روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید که هر گاه معرفت نفس خود کامل‌تر گردد، معرفت افعال خدا کامل‌تر و معرفت صفات خدا آن گاه حاصل آید که معرفت نفس محمد، که لقد جاءَکُم رسولٌ من انفسِکُم حاصل آید (عین القضات، تمهیدات : ۹۰). او از فواید معرفت آن می‌داند که به قدر کمال معرفتی که سالک بدان دست یافته است، لطایف امور الهی بر او فایض می‌شود و به اندازهٔ آن فیصان، برای او انس با عالم ملکوت و عشق به جمال ازلیت حاصل می‌شود (عین القضات، زبدةالحقایق: ۳۰).بنابراین از دید عین القضات، عشق و انس نتیجهٔ معرفت است. عبدالقادر گیلانی لازمهٔ معرفت را قیام بر آن و مشاهدهٔ او و علم به خدا می‌داند (گیلانی، همان :۱۸۴).

سنایی درباب معرفت‌ابیاتی داردکه دربرخی مواضع به‌ایده‌های جنیدنزدیک می‌شود:

«به خودش کس شناخت نتوانست ذات او هم بدو توان دانست
عقل حقش بتوخت نیک بتاخت عجز در راه او شناخت شناخت
کرمش گفت مر مرا بشناس ورنه که شناسدش به عقل و حواس
عقل رهبر و لیک تا در او فضل او مر ترا برد بر او
به دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری
فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست

ای شـــده از شـــناخت خـــود عـــاجز — کـــــــی‌شناسی خـــدای را هــــرگز
چـون تـو در عـلم خـود زبـون بـاشی — عـــارف کـــردگار چـــون بـــاشی
غـــایت عـــقل در رهش حـــیرت — مـــایهٔ عـــقل سـوی او غـــیرت
عـــقل مـــا رهـــنمای هســـتی اوست — هست‌هـــا زیـــر پـــای هســـتی اوست
عـــقل بـــی کـــحل آشـــنایی او — بـــی خـــبر بـــوده از خـــدایـــی او»
(سنایی، همان :۶۳)

سنایی معتقد است که خدا را با خدا می‌توان شناخت. این سخن عقیدهٔ جنید را به یاد می‌آورد که از معرفت «معرفت تعرّف» سخن می‌گوید؛ یعنی که خدا خود را به ایشان آشناگردانید تا او را بشناسند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۳۱) و این سخن که می‌گوید «غایت عقل در رهش حیرت» یعنی که نهایت تقلای عقل در شناخت خدا حیرت است هم یادآور سخنی از جنید است (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷).

جنید می‌گوید که معرفت پس از علم قرار می‌گیرد (همان) و عین القضات هم علم را به دو نیمه تقسیم می‌کند. نیمهٔ اول آن که شناخت پدیده‌هاست و نیمهٔ دوم آن که شناخت خداست.

۱-۶- دعوی

دعوی از توابع بحث معرفت است که در سدهٔ چهارم مطرح می‌شود و می‌توان آن را معرفت دروغین نامید. دقاق می‌گوید محققان واقعی در این روزگار نیستند پس اگر مدعی ببینید دست به دامن او شوید (جامی، ۱۳۶۶: ۲۹۱)، چون معتقد است که همین که این عده، دعوی شناخت خدا می‌کنند، توفیق است که نصیب آن‌ها شده در حالی که می‌توانستند دعوی دیگری کنند؛ اما ابوعثمان مغربی عاصی را برتر از مدعی می‌بیند و معتقد است که عاصی هرگز طریق توبه را طلب نمی‌کند، ولی مدعی برای همیشه فریفته در خیال و ادعایش است (همان: ۸۸). دقاق همچنین دست برداشتن از دعوی را می‌ستاید و می‌گوید که دست برداشتن از دعوی، معلول حیا از خداوند است (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴۰). بنابراین دعوی یا ادعای دروغین معرفت خدا، همچون آفتی برای این قوم است و توصیه می‌کنند که بهتر است از آن دست کشیده شود.

۱-۷- پیر و مرشد

از دیگر مباحث ابداعی در بین شاگردان جنید، ضرورت پیروی از پیر و مرشد است. در دورهٔ قبل، سخنی از این ضرورت به میان نیامده است، زیرا این ضرورت امری مسلم بوده است. ظاهراً نظراتی به میان آمده بوده که ضرورت پیروی از پیر و مرشد را منتفی می‌دانسته است و همین مسأله ایجاب کرده است که کتانی در این باره نظر دهد و بگوید «کسی که به وسیلهٔ استادی ادب نشده باشد، او بطال است»(جامی، ۱۷۸:۱۳۶۶).

این سخن هر چند تنها سخن ثبت شده در این زمینه است لیکن بیان کنندهٔ حقیقتی است؛ یعنی گرایش پیران در جمع کردن شاگردان و مریدان بیشتر؛ شخصیت جنید به گونه‌ای بود که اگر کسی قصد پیوستن به این طریقت را داشت، به سراغ او می آمد و حتی بسیاری از دوستان و هم درسانش، خود را شاگرد او معرفی می‌کردند؛ ولی بعد از جنید، ظاهراً رقابتی برای جذب مریدان بیشتر، در بین شاگردان دیده می‌شود که این سخن کتانی بیانگر بخشی از این واقعیت است.

همان‌گونه که گذشت، در بین شاگردان جنید، ضرورت تبعیت از پیر و مرشد بیان شده؛ اما در قرن چهارم کسی به این مسأله نپرداخته است. در سدهٔ پنجم سخنی از ابوسعید در دست است که لزوم پیروی از پیر طریقت را آشکار می‌کند، او می‌گوید «من لم یتأدب باستاذفهو بطال» (ابوالخیر، همان: ۲۹۳).

از تذکره‌های صوفیانه برمی آید که بازار مرید پروری در سدهٔ پنجم رواج کامل داشته است؛ مثلاً روایتی که هجویری ذکر می‌کند که چند صوفی را می‌بیند در حالی که دامن برای سؤال در پیش برزگری پیش داشته‌اند تا گندم دریافت کنند و استادش به او می‌گوید که پیران آنان را حرص مرید جمع کردن بود، به همین سبب این افراد را حرص دنیا جمع کردن است. علت این را که به صورت مستقیم در کتب این سده به لزوم تبعیت از شیخ اشاره نشده است، می توان بداهت و وضوح این مسأله دانست که نیازی به بیان آن نمی‌دیده‌اند و دیگر اینکه هر چند پیروی از شیخ را در مراحل ابتدایی لازم می‌دانسته‌اند، اما چون مکتب عرفان، مکتب خودسازی فردی است و هر کس با تلاش خویش باید در باطن به نهایت سیرالی اللّه برسد، عقیدهٔ کلی بر آن بوده است که تبعیت از شیخ تنها به عنوان یک ابزار کمکی می تواند به شمار آید نه اینکه هدف باشد.

در سدهٔ ششم، تبعیت از شیخ، از مهمترین اصولی به شمار می‌رود که سالک باید به آن التزام داشته باشد. ابونجیب سهروردی در ادامهٔ بیان لزوم پوشیدن خرقه می‌گوید «و رسیدن به مشایخی که اقتدا را شایسته باشند و [مریدباید]احکام و حدود دین را و اصول مذهب و فروع آن بدانسته و آن کس که بدین صفت نباشد، حرام باشد او را شیخ طلب کردن و ارادت نمودن»(سهروردی، ۱۳۶۳:۹۱).

برادرزادهٔ ابونجیب، یعنی عمر سهروردی نیز بر عقیدهٔ عموی خویش است و در این راستا می‌گوید که «چون آتش در اندرون طالب صادق افروخته شود، باید که به حسن ظن و عقیدتی تمام، شیخ را طلب کند تا راه بنماید به صراط مستقیم و چون شیخ کامل بیافت باید که منتقاد فرمان و تصرفات شیخ شود و نفس خود بدو تسلیم کند و نشان تسلیم آن باشد که کلی امور و جملگی کارها به شیخ تفویض کند و حکم شیخ، حکم خدا و رسول داند و بیعت با شیخ همان بیعت داند که اصحاب با رسول کردند»(سهروردی،۱۳۶۴ : ۴۰). با توجه به همین ضروریات طریقت و عقاید قطعی است که عین‌القضات می‌گوید: «از اینجا گفته‌اند من لا شیخ له لادین له و شیخ را نیز فریضه بود خلافت قبول کردن و تربیت کردن مریدان را فرض راه بداند»(عین القضات، تمهیدات :۱۱).

تبعیت از شیخ و مراد، هر چند در عصر جنید و شاگردانش به صورت عملی انجام می‌شد، اما هیچ‌گاه سخنانی آن هم بدین قاطعیت در این باره تا قرن ششم گفته نشده بود؛ علت این همه تأکید و اصرار برای پیروی تام و کامل از شیخ آن هم توسط کسانی همانند ابونجیب و عمرسهروردی و عین القضات که خود در منصب شیخی بوده‌اند، گویای حقایقی است. یکی از این واقعیت‌ها، عدم اقبال به این طریقت است و شاید با این سخنان قصد داشته‌اند که بتوانند عدهٔ بیشتری را به این طریقت رهبری کنند. دیگر اینکه چون در این قرن، عدهٔ زیادی مخصوصاً در بغداد پدید آمده بودند که مدعی شیخوخیت بوده‌اند، ظاهراً رقابت در جذب مرید برای برتری یافتن بر رقیبان ایجاب می‌کرده است که در این راه نیز تلاش کنند. همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد در این قرن بیشتر به ظواهر پرداخته می‌شود که تلاش برای جذب مرید یا پیروی از یک شیخ برتر نیز جزئی از این حقیقت یعنی گرایش به ظاهر است.

۱-۸-کسب

جنید به مبحث کسب توجه نشان داده است و خود نیز از راه کسب، امرار معاش می‌کرده است و حتی معتقد بوده است که کسب کردن، طاعت است هر چند واجب نیست و آن را سببی برای ایجاد قرب به خدا می‌دانسته است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۴). از شاگردان او سخنی دربارهٔ کسب نقل نشده است.

در سدهٔ چهارم، جمله‌ای از سلمی در دست داریم که جایگاه کسب در بین این قوم را مشخص می‌کند؛ سلمی می‌گوید که از آداب صوفیان آن است که از کسب، دست بکشند تا زمانی که توکل و طریقشان را اصلاح کنند (پورجوادی، ۱۳۶۹: ۳۵۸)؛ یعنی تا زمانی که سالک توکل و طریقه‌اش را اصلاح نکند، اجازه ندارد شروع به کسب و کار کند.

کسب و کار باعث می‌شده است که صوفی از نظر مادی مستقل شود. از روزگار جنید، روی آوردن به کسب رواج داشته است و خود او و بسیاری از هم عصرانش حرفه و شغلی داشته‌اند، ولی کم کم، کسب مورد بی توجهی قرار می‌گیرد و در عوض، بیشتر صوفیان سعی می‌کرده‌اند از طریق سؤال،نیازهای خویش و خانقاه را برطرف کنند تا اینکه در سدهٔ پنجم، هجویری یک فصل از کتاب خویش را به سؤال کردن اختصاص می‌دهد و در اهمیت آن نهایتاً به این نکته اشاره می‌کند که در سؤال، دست گیرنده با ارزش‌تر از دست دهنده است و برای اثبات این ادعا، به دلیل آوردن می‌پردازد. مبحث کسب، در عرفان و تصوف، در برابر مبحث سؤال قرار می‌گیرد؛ یعنی هرگاه چندان سخنی از کسب نیست، مسلماً گرایش به سؤال بیشتر می‌شود؛ به همین سبب هرگاه بحث سؤال رونق می‌گیرد، صحبت از کسب کم می‌شود.

در سدهٔ ششم هم کسب و کار چندان رونقی ندارد و سهروردی در بیان دلیل این بی رغبتی به کسب و کار می‌گوید «چون صوفی در استدعای زهد و تقوی و استجماع دیانت و امانت سعی نماید و فاتحه و خاتمهٔ روزگار خود به طاعات و عبادات مستغرق کرده و او را حرصی تمام باشد بر طلب یافت حق سبحانه و تعالی، چنان که از روی طبیعت، مایل به هیچ اسباب این عالمی نباشد و از جمال و مکاشفات بهره‌ای یافته باشد، شاید که ترک کسب کند»(سهروردی، ۱۳۶۴: ۷۹). در برابر این روایت که کسب و کار را باعث توجه

دل به دنیا می‌داند و توصیه به ترک آن می‌کند، دو سخن از عبدالقادر گیلانی و ابوسعود اندلسی در جواز سؤال در دست است که بیانگر برخی از شرایط تصوف در قرن ششم است (ر. ک. ذیل سؤال).

۲- یقین

یقین اصطلاحی قرآنی است و در قرآن کریم یقین با مشتقاتش بیست و هشت بار تکرار شده است. بسیاری از آیات قرآن کریم، یقین را عامل انجام عبادت به شمار آورده‌اند (قرآن :۹۹ / ۱۵۰؛۱۲ / ۳۲؛۳ / ۲۷).یقین از اوصاف علم (معرفت) است و به همین سبب است که جنید آن را پس از علم بیان می‌کند و می‌گوید:«هر که را علم به یقین نرسیده است و یقین به خوف... او از هالکین است»(عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰). سری نیز دربارهٔ رابطهٔ خوف و یقین می‌گوید:«یقین آرام گرفتن بود آن‌گاه که واردات اندر دلت آید از آن که یقین بداشته باشی هر چه بر تو قضا کردند، خوف از تو باز ندارند»(قشیری، ۱۳۴۵:۲۷۵).

پس هنگامی می‌توان مطمئن شد که علم و معرفت مؤثر واقع شده است، که اثر آن را به صورت یقین بتوان مشاهده کرد. در حدیثی قدسی، خداوند خطاب به رسول اکرم(ص) می‌فرماید:«الحکمةُ تُورثُ المعرفةَ و المعرفةُتورث الیقینَ»(خراسانی، بی تا: ۳۱۶)که نظر جنید مطابق با آن است که معرفت را نتیجهٔ علم (حکمت) و موجب ایجاد یقین می‌داند (سبکی، بی تا، ج ۲:۲٦۴؛عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰).

از نظر جنید، یقین، «برخاستن شک است به مشهد غیب»؛ یعنی دربارهٔ غیب نباید شکی به خود راه داد (سراج، ۱۳۸۲:۱۱۹؛قشیری، ۱۳۴۵:۲۷۴؛مستملی بخاری، ۱۳٦۵:۱۳۱۹؛سبکی، بی تا، ج ۲: ۳۰). حدیثی با همین مفهوم، از پیامبر(ص) روایت شده که «برترین چیزی که به قلب وارد می‌شود یقین است که باعث برچیده شدن شک و ریب می‌شود» (پاینده، ۱۳٦۰:۲۴).

در جایی دیگر، یقین را با حقیقت علم یکی می‌داند و می‌گوید در واقع یقین آن است که «علم در دل جای گیرد و هیچ تغییر و تحولی در آن صورت نگیرد»(قشیری، ۱۳۴۵:۲۷۴؛عطار، ۱۳۷۰:۳۸۵). از این تعریف برمی آید که علم و یقین از نظر جنید

دو روی یک سکه‌اند، هنگامی که علم و معرفت جزئی از وجود سالک گردد، یقین نامیده می‌شود.

در برخی از سخنان جنید، ایمان نتیجهٔ یقین به شمار آمده است؛ او معتقد است هر کس به یقین برسد صاحب ایمان است؛ در حلیةالاولیاء از او نقل شده است که «ایمان در حقیقت، تصدیق یقین است و حقیقت علم به آنچه از نظر غایب است و این علم به غیب باید به گونه‌ای باشد که هیچ ریب و شکی نتواند با آن معارضه کند... و در واقع، صفتی است برای قوهٔ صدق، در تصدیق کردن و قوهٔ یقین در به وجود آوردن ایمان»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰،۲۶۵).تعریف دیگری نیز از ایمان کرده است که در معنای یقین است؛ او می‌گوید:«ایمان آن است که ترا سوی خدای عزوجل گرداند و به خدای گرد آرد»(کلابادی، ۱۳۷۱:۳۶۱).

اما بر خلاف جنید که یقین را از مراحل آغازین سلوک می‌شمارد، ابوالحسن نوری[1] آن را با مشاهده که از احوال عالی عرفان و تصوف اسلامی است، یکی می‌داند و می‌گوید:«الیقینُ هوالمشاهده»(مستملی بخاری، ۱۳۶۵:۱۳۱۹). بین برخاستن شک از وجود عارف تا مقامی که او به مشاهده حق برسد، تفاوت زیاد است. دیدگاه نوری همراه با نوعی دیرباوری است که تا بنده حق را مشاهده نکند، به آن یقین نمی‌کند و ایمان نمی‌آورد؛ اما جنید یقین را از مراتب اولیه می‌داند و معتقد است که بنده آنچه را که نمی‌بیند و از او غایب و مربوط به عالم غیب است، از طریق علم و ایمان باید باور کند و دربارهٔ آن، به یقین برسد تا بتواند از طریق این یقین به مراحل بالاتر تصوف برسد. این معنا از یقین مسلما می‌تواند مایه گرفته از روایت علی(ع) دربارهٔ یقین باشد که فرمودند: «لوکشف الغطاءماازددت یقیناً». البته بین دیدگاه جنید و نوری می‌توان تلفیقی ایجاد کرد بدین شکل که یقین دارای مراتبی است؛ علم‌الیقین؛ عین الیقین و حق‌الیقین. آنچه جنید از آن صحبت می‌کند علم الیقین است و نوری اشاره به مراتب بالاتر یقین دارد.

یقین حالتی درونی و شخصی است و در نتیجه، وجود آن در افعال و دیدگاه‌های شخص هویدا می‌شود؛ به همین سبب، بیشتر تعاریفی که در بین شاگردان جنید از آن ارائه

۱-این شخص از اقران و همدرسان و بنابر عقیدهٔ عده‌ای، از شاگردان جنید است. شرح حال او و رابطه‌اش با جنید در فصل قبل ذکر شد.

شده، توضیحی دربارهٔ نتایج آن است. اما از خود یقین نیز تعاریفی ارائه شده است؛ نهرجوری در تعریف یقین می‌گوید: «یقین باورداشت دل است در اینکه خدا با اوست»(سراج،۱۳۸۲:۱۱۹). نهرجوری در جایی دیگر می‌گوید:«بنده چون به کمال رسد، از حقیقت یقین،نزدیک او نعمت گردد و رجا مصیبت گردد»(قشیری، ۱۳۴۵:۲۷۶). مستملی بخاری این سخن را شرح می‌دهد و می‌گوید:«یک معنی این سخن آن است که چون بلا بیند، در صواب بلا به یقین باشد. دیگر معنی آن است که نعمت اختیار است وبلا اختیار، هر که را حق تعالی اختیار کرد در بلا افتاد و هر که حق را اختیار کرد در نعمت افتاد. دیگر معنی آن است که چون در بلا باشد، با دوست باشد و چون در نعمت بود با خویشتن باشد، از بهر آنکه نعمت، وجودمراد است هر که مراد یافت با خویشتن گشت و بلافوت مراد است؛ هر که بی مراد گشت با دوست گشت»(مستملی بخاری، ۱۳٦۳: ۲۲۹).

ابن عطا نیز در تعریف یقین به نتیجهٔ آن توجه دارد و می‌گوید که «یقین آن است که معارضه از او (خدا) زایل شود با دوام وقت»(مستملی بخاری، ۱۳٦۵:۱۳۱۲)؛ یعنی هیچ گاه با خداوند در هیچ امری معارضه نکند. ابوعلی رودباری دربارهٔ یقین سخنی کوتاه دارد و معتقد است که «نافع ترین یقین آن بود که حق را در چشم تو عزیزگرداند و مادون حق را خرد گرداند و خوف و رجا در دل تو ثابت کند»(سلمی،۱۹۵۳:۳۵۹؛عطار،۱۳۳٦،ج ۲:۲۴).

دربارهٔ یقین چندان سخنی از شاگردان جنید باقی نمانده است، شاید مهمترین علت آن به غیر از ثبت نشدن بسیاری از سخنان این مشایخ، آن باشد که یقین از بدیهیات مسلمانی است و به دلیل بدیهی بودنش و اینکه همه دربارهٔ لزوم و حقیقت آن اتفاق دارند، نیازی به بحث در این مورد نمی‌دیده‌اند.

آنچه خلاصهٔ بحث یقین در بین مریدان جنید است و آن هم از سخنان سه تن از مشایخ به دست می آید، می توان این گونه بیان کرد:

۱- یقین، ایمان به غیب است و همچنین اعتقاد به اینکه خدا همیشه حاضر بر انسان است؛ پس ایمان از نتایج یقین است.

۲-کسی که به یقین برسد، بلا و نعمت را از سوی خدا برابر می‌داند.

۳- از نتایج اثبات یقین در سالک آن است که هیچ گاه با حق معارضه نمی‌کند.

۴- یقین باعث می‌شود که خداوند در چشم بنده بزرگ و عزیز شود و مادون حق، خوار و بی مقدار گردد.

۵- یقین منتهی به خوف می‌شود.

همهٔ این موارد را در سخنان جنید دربارهٔ یقین بدون کم و زیاد می‌توان مشاهده کرد، جز اینکه جنید، یقین را نتیجهٔ علم می‌داند؛ اما در بین شاگردانش اشاره‌ای به این موضوع نشده است.

دربارهٔ یقین در سدهٔ چهارم هیچ سخنی در دست نیست. علت آن را همانند دورهٔ شاگردان جنید، دیگر نمی‌توان به ثبت نرسیدن سخنان آنان دانست؛ زیرا در این دوره دو اثر مدون در دست است که در هیچ کدام از آن‌ها از قول مؤلفین بحثی دربارهٔ یقین بیان نشده است.

هر چند که بیشتر صوفیان سدهٔ پنجم معتقدند که یقین ثمره و نتیجهٔ معرفت است، اما دربارهٔ خود یقین همانند سدهٔ قبل چندان سخنی در دست نیست؛ فقط انصاری می‌گوید که «یقین مرکبی است برای آنکه این راه را پیماید و آن غایت درجهٔ عامه است و اولین گام خاصه» (انصاری، ۱۳۶۱:۱۱۶). هجویری یقین را به سه مرحله تقسیم می‌کند؛ علم‌الیقین،عین‌الیقین و حق‌الیقین. او علم‌الیقین را علم عبادات دنیا و آن را خاص علما می‌داند و عین الیقین را مقام عارفان و حق الیقین را فناگاه دوستان. او معتقد است که علم الیقین به مجاهدت به دست می آید و عین الیقین به مؤانست و حق الیقین به مشاهده حاصل می‌شود (هجویری، ۱۳۸۰:۴۹۸).

هجویری سخن از ایمان به میان می آورد و در تعریف آن سخنی می‌گوید که با یقین ارتباط می‌یابد. او ایمان را باور داشتن دل می‌داند به آنچه اندر غیب بر وی کشف کنند و وی را بیاموزند که با معنای یقین که دیگران بیان کرده‌اند یکی است (هجویری، ۱۳۸۰:۷۷۳). او علاوه بر اینکه می‌گوید اصل ایمان تصدیق دل است، فرع و نتیجه‌ای هم برای آن بیان می‌کند که آن مراعات امر است. پس ایمان از نظر هجویری با آنچه در دوره‌های قبل در تعریف یقین می‌گفته‌اند یکی است و حاصل و نتیجهٔ آن رعایت اوامر شریعت است.

در سدهٔ ششم هم سخن از یقین به میان می آید و در کنار آن مبحث ایمان نیز مطرح می‌شود. ابونجیب سهروردی تعریفی همانند جنید از یقین دارد و دربارهٔ یقین می‌گوید «و آن تصدیق است با آنکه شک برخیزد»(سهروردی، ۲۵:۱۳۶۳) که جنید نیز در این مضمون گفته بود «یقین برخاستن شک به مشهد غیب» است (سبکی، بی تا، ج ۲: ۳۰).

عمر سهروردی تعریف متفاوتی از یقین ارائه می‌کند و می‌گوید که «یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استتار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل. مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند و چون آن حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین خوانند»(سهروردی، ۳۷۹:۱۳۶۵). او در ادامه، همانند هجویری، یقین را به سه درجهٔ علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌کند(همان).

سنایی یقین را زدایندهٔ دل‌ها و صفا دهندهٔ دین و برطرف کنندهٔ کفر و نفاق می‌داند و آن را در برابر اختلاف و انشقاق که باعث کدورت می‌شود، بیان می‌کند:

«آینه دل ز زنگ کفر و نفاق نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینه یقین شماست چیست محض صفای دین شماست»
(سنایی،۶۸:۱۳۶۸)

بین ایمان و یقین رابطهٔ مستقیمی است. عین القضات و عمر سهروردی بین یقین و ایمان رابطه برقرار می‌کنند[1]، اما عبدالقادر ایمان را با معرفت در کنار هم‌می‌گذارد. عین‌القضات می‌گوید که ایمان فعل دل است و نعت باطن است (عین القضات، تمهیدات؛۶۶) و یقین را در برابر ایمان قرار می‌دهد و می‌گوید: «یقین در مشاهدات باشد و ایمان در غیب و هجران»(همان :۵۲). عمر سهروردی در تعریف ایمان آن را با یقین معنی می‌کند و می‌گوید که «حقیقت ایمان، ایقان و تصدیق است؛ یعنی به دل باور داشتن و به یقین دانستن و به زبان گواهی دادن»(سهروردی، ۴۴۹:۱۳۶۵).در اینجا بر خلاف تعریفی که از یقین اظهار کرده بود، ایمان را برتر از یقین به شمار آورده است. عبدالقادر گیلانی، از ایمان تعریفی ارائه می‌دهد که نسبت به آنچه دیگران دربارهٔ ایمان گفته‌اند، متفاوت است او ایمان را قول به زبان، شناخت با قلب و عمل به ارکان معنی

۱-البته قبلاً اشاره شد که جنید نیز بین یقین و ایمان رابطهٔ مستقیمی برقرار کرده بود.

می‌کند که عصیان و جهل ضعیف کننده و علم قوی کنندهٔ آن است. پس از دید او، ایمان مستلزم عمل است و فقط باورداشت قلبی و ذهنی نیست، بر خلاف یقین که امری کاملاً درونی و شخصی است. تا پیش از این چندان صحبتی از ایمان در مکتب، به میان نیامده بود و علت آن هم شاید آن است که ایمان را بدیهی و لازمهٔ مسلمانی می‌دانسته‌اند. اما از این دوره چون که رابطهٔ مجدد و مستحکم‌تری بین طریقت و شریعت برقرار می‌شود، ایمان نیز در مباحث صوفیانه قرار می‌گیرد.

۳- خوف و رجا

خوف از دیگر احوال عرفانی است. جنید در میان خوف‌ها به خوف از عقوبت، توجه نشان داده است. او خوف را «چشم داشتن عقوبت در هر نفسی» می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۲؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۸). دربارهٔ خوف، روایات زیادی از رسول اکرم(ص) و دیگر صحابه در دست است که آن را می‌ستایند؛ مانند آنچه از پیامبر(ص) نقل شده که می‌فرمایند: «راسُ الحکمةِ مخافةُ اللّهِ عزوجل»(پاینده، ۱۳۶۰: ۳۴۲؛ سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۶). علی(ع) در صفت پارسایان می‌فرمایند: «ترس، آنان را چون تیر پیراسته، تراشیده کرده است و نزار»(شریف رضی، ۱۳۸۰: ۲۲۶). از سری سقطی هم روایاتی در دست است که خوف را می‌ستاید (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۱۲۴و ۱۲۱).

در برابر خوف، رجا قرار دارد که جنید در تعریف آن می‌گوید «رجا اعتماد به بخشش و جود کریم است»(ر ادمهر، ۱۳۸۰: ۲۸۰) و همچنین می‌گوید که تحقق آن به هنگام تواتر محنت‌ها است (همان :۲۸۲). هر گونه خوف و رجایی را فقط از خداوند پسندیده می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۴) و معتقد است «هر که از کسی غیر از خدا ترسد و به چیزی جز خدا امید دارد، همهٔ دردها به او روی می‌آورد و بیم بر او مسلط می‌شود و اندر هفتاد حجاب پوشیده می‌گردد که کمترین آن حجاب‌ها، شک است (همان).

جنید، ارتباط محکمی بین «خوف و رجا» به عنوان علت و «قبض و بسط» و «فنا و بقا» به عنوان معلول آن برقرار می‌کند. در این باره می‌گوید که «خوف مرا بر قبض همی دارد و رجا بر بسط همی دارد. چون به خوفم بگیرد از خویشتنم فانی کند و چون به رجا مبسوطم گرداند، مرا باز دهد»(بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۳؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۹۷؛ عطار،

۱۳۷۰:۳٦۷)؛ یعنی که خوف سبب قبض است و قبض مسبب فنا است و رجا مسبب بسط است که بسط نیز علت بقا است. با توجه به این رابطه‌ای که بین خوف و قبض و فنا، قائل است و همچنین این که او عارفی صحو مسلک است (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۵)، به سادگی می‌توان فهمید که چرا او خوف را مذموم می‌داند. در این باره از او روایتی در دست است که دلیل بر این ادعاست:«مردی از جنید می‌پرسد که محبّ بر چه وقت‌هایی تأسف می‌خورد؟ در جواب می‌گوید: بر زمان بسط که به قبض ختم شود و بر زمان انس که منتهی به وحشت شود و در ادامه این بیت را می‌خواند:

قد کان لی مشربٌ یصفو بقلوبِکُم فکَدّرَتهُ یدُالایـامِ حینَ صفا»

(سبکی،بی‌تا،ج ۲:۳٦).

همان طور که اشاره شد از نظر او، خوف از مراحل اولیهٔ سلوک است که عارف واصل، از آن گذشته است و برای او امری ناپسند محسوب می‌شود؛ در این مورد روایتی از او در دست است که می‌گوید:«از صفات ولی، این است که گرفتار خوف نیست، زیرا خوف انتظار امری مکروه در آینده است یا انتظار از دست دادن امری محبوب؛ اما ولی‌ابن وقت است و برای او آینده‌ای نیست تا به خاطر آن بترسد. همان طور که خوف بر او مسلط نیست، رجا نیز دربارهٔ او صادق نیست؛ زیرا که رجا نیز انتظار رسیدن به امری پسندیده و یا انتظار برطرف شدن مکروهی در آینده است؛ به همین سبب، ولی گرفتار حزن نمی‌شود؛ زیرا حزن از وقت ناشی می‌شود و کسی که در نور رضا و روضهٔ موافقت باشد، کی ممکن است گرفتار حزن شود؛ همان گونه که خداوند تعالی می‌فرمایند «الا انَّ اولیاءَاللّهِ لاخوفَ علیهِم و لاهُم یَحزنون»(هجویری، ۱۳۸۰:۲۷۳). بنابراین خوف و رجا بخصوص خوف در مکتب جنید امری ناپسند است و عارف باید فراتراز خوف و رجا باشد و اوقات خویش را باگذشته و آینده مکدر نکند. بیشتر آیات قرآن کریم خوف (البته خوف از عقوبت اخروی) را می‌ستایند به جز تعدادی از آیات که دربارهٔ اولیا است و خوف را از آنان به دور می‌داند (قرآن: ۲/ ۲۷۷؛ ۳/ ۱۷؛ ۵۷ /۱۷).

از میان شاگردان جنید، واسطی بیش از هرکس به خوف و رجا پرداخته است و پس از او شبلی بیشترین توجه را به این مبحث داشته است. شبلی در تعریف خوف می‌گوید که

«سالک ترسد که او را سالم به خودش باز ندهند»(سراج،۱۳۸۲:۱۱۲؛ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰:۳۷۴)و در تعریف رجا می‌گوید که «پیوسته از خدا بخواهی که جز خودش ترا به دیگری امیدوار نسازد (همان). سخنی از او در دست نیست که کدام یک را برتر می‌شمرده است؛ اما بر این است که خوف عامل گشایش حکمت در دل است (عطار،۱۳۳۶،ج۲:۱۵۱)و همچنین معتقد است که بلندترین منزل رجا،حیا است (همان). نظیر این سخن، از ابوالحسن مزیّن نیز روایت شده که «چون خوف در دل قرار گیرد، بر زبان حکمت رود»(قشیری،۱۳۴۵،۷۵). از جریری فقط یک جمله دربارهٔ خوف و رجا ثبت شده است که بر اساس آن معتقد به برتری خوف بر رجا است. او می‌گوید: «الرجاءُطریقُ الزهادِو الخوفُ سلوکُ الابطالِ»(انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵۲؛ سلمی، ۱۹۵۳:۲۶۴)؛ولی رودباری معتقد به برابری خوف و رجا است و آن دو را برای سالک، به دو بال برای پرنده تشبیه می‌کند که تا هر دو درست نباشد، پرواز ممکن نیست و حقیقت خوف را آن می‌داند که با خدای از غیرخدای نترسی (عطار، ۱۳۳۶، ج۲: ۲۴۰).

واسطی با شرح و تفصیل بیشتری به خوف و رجا می‌پردازند و عقایدش به آرای جنید بسیار نزدیک است. با توجه به دیدگاه‌های او دربارهٔ خوف و رجا می‌توان به این نتیجه رسید که او مراتبی برای خوف و رجا قائل است؛ در ابتدا خوف و رجا را در یک سطح می‌داند و فایدهٔ آن را جلوگیری آن‌ها از بی ادبی برمی‌شمارد (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۰۳؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲:۲۲۲)و صلاح دل را در خوف و رجا می‌داند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳:۲۳۲). در مرتبهٔ بعد به تشریح بیشتر خوف می‌پردازند و تفاوتی بین خوف بزرگان طریقت و مبتدیان قائل می‌شود و خوف اکابر را از قطعیت می‌داند و خوف مبتدیان را از عقوبت (مستملی بخاری، ۱۳۶۳:۲۳۱). در همین راستا بلندترین مقام خوف را آن می‌داند که خدا با خشم در سالک نگرد (عطار،۱۳۳۶،ج ۲:۲۳۴) که به این مرحلهٔ خوف، هیبت گفته می‌شود. او همانند جنید، رجا را بر خوف برتری می‌نهد و معتقد است که خوف را ظلمت‌هاست که خائف در او متحیرگردد و رجا ضیاء است که در او راحت یابد و مَثَل خوف چون شب است و مَثَل رجا چون روز (همان :۲۳۲). در مرتبهٔ بعد، خوف را حجابی می‌داند بین بنده و خدا، چون که خائف چشم به

آینده دارد؛ اما ابناء وقت، انتظار آینده ندارند (قشیری،۱۹۲:۱۳۴۵) و در همین موضع است که خود به مراتب خوف اعتراف دارد و به مثل مشهور «حسنات الابرار، سیئات المقربین» اشاره می‌کند (همان). علت دیگر حجاب بودن خوف و رجا را آن می‌داند که خوف حاصل یأس است و رجا نتیجهٔ طمع؛ پس اگر از او بترسیم او را به بخل منسوب داشته‌ایم و اگر به او رجا داشته باشیم، در واقع به او تهمت زده‌ایم (سلمی،۳۰۳:۱۹۵۳). واسطی در مراتب بالای عرفان و سلوک، خوف و رجا را بی معنی می‌داند و معتقد است که خوف و رجا خاص مبتدیان و متوسطان طریق است و واصلان برتر از آنند؛ چون «حق ظاهر گردد و بر اسرار، آنجا نه خوف ماند و نه رجا و معنی اش این بود که چون سرّها پاک شود به شواهد حق و شواهد حق همهٔ سر را فراگیرد، اندرو هیچ نصیب نبود ذکر مخلوق را و خوف و رجا از آثار بقاء حس بود به احکام بشریت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۳؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲۳۱:۲).

اگر سخنان واسطی را از این بخش حذف کنیم، سخن چندانی نمی‌ماند. نظرات واسطی نیز دقیقاً نشان دهندهٔ دیدگاه‌های جنید است. آنچه که از سخنان مختصر شاگردان جنید مستفاد می‌شود عبارت است از:

۱- خوف و رجا از مراحل آغازین سلوک است و برای این مرحله، بسیار ضروری است و مانع از سوءادب می‌شود و خوف چشمه‌های حکمت را بر خائف می‌گشاید.

۲- رجا برتر از خوف است.

۳- خوف مراتبی دارد که هر کس در هر مرحله از سلوک با نوعی از آن مواجه است؛ بالاترین مرتبهٔ آن هیبت است.

۴- خوف و رجا برای واصلان حجاب است، زیرا هر دو نشان چشم داشتن به آینده است، ولی عارف، آینده‌ای را منتظر نیست.

۵- با تابش شواهد حق بر سرایر عارف، خوف و رجا از او زایل می‌شود.

مباحثی که جنید در ارتباط با خوف و رجا مطرح می‌کند، از آنچه از شاگردانش در دست است، به مراتب غنی‌تر و مبسوط‌تر است و علاوه بر مسائل فوق، ارتباط بین خوف و رجا را با قبض و بسط و فنا و بقا را نیز با صراحت توضیح می‌دهد که در بین آراء شاگردانش به چشم نمی‌خورد.

در سدهٔ چهارم، سراج خوف را به سه گونه و در مقابل آن، رجا را نیز به سه گونه تقسیم می‌کند؛ خوف خاصان که برابر ایمان است، خوف متوسطان که از بریدگی حق و تیرگی زلال معرفتشان است و خوف عوام که نگرانی دل‌ها از شوکت عقاب پروردگار است (سراج، ۱۳۸۲:۱۱۱)، خوف متوسطان را قبض نیز می‌نامند و خوف خاصان که به نام هیبت خوانده می‌شود و از مراحل والای عرفان است. در برابر این سه خوف، از سه گونه رجا نام می‌برد که عبارت است از امید در خدا، امید در سعهٔ رحمت خدا و امید در پاداش خدا (همان :۱۱۳). می‌توان امید در پاداش خدا را در برابر خوف از عقاب خدا قرار داد و امید در رحمت خدا را هم ردیف خوف متوسطان خواند و امید در خدا یعنی صرفاً به خدا امید بستن که امید خاصان است.

ابوعلی کاتب دربارهٔ خوف می‌گوید «هرگاه خوف در قلب قرار گیرد، زبان از تکلم باز می‌ماند، جز در آنچه که یاریگر او باشد» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳٦٠؛ابن جوزی،۱۹۸۵، ج ۴، ۳۲۳؛ابی نعیم،۱۹٦٧،ج ۱۰: ۳٦٠). این خوفی که کاتب از آن نام می‌برد، همان خوف عوام است که سراج آن را پایین‌ترین خوف می‌شمارد. ابوعثمان مغربی خوف و رجا را ملازم همدیگر و هر دو را برای سالک ضروری می‌شناسد و می‌گوید:«هر که بر مرکب خوف نشیند، یکباره نومید شود و هر که بر مرکب رجا نشیند، کاهل شود ولیکن گاه بر آن و گاه بر این و گاه میان این و آن» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲٠٠؛ عطار، ج ۲: ۲٦٠). نصرآبادی دلیل این التزام خوف و رجا را این گونه بیان می‌کند که «رجا به طاعت کشد و خوف از معصیت دور کند»(قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۲؛ عطار، ۱۳۳٦، ج۲:۲٦٦)؛به همین دلیل؛ خوف و رجا بر سالک مبتدی لازم و ضروری است.

دقاق نیز همانند سراج به سه مرتبهٔ خوف اشاره می‌کند که خوف است و خشیت است و هیبت (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹٠)؛ ولی بر خلاف سراج،مرتبهٔ اول خوف را شرط ایمان می‌داند و برای آن از آیات قرآن دلیل می‌آورد که «وخافون ان کنتم مؤمنین» و خشیت را نتیجهٔ علم می‌داند و هیبت را ثمرهٔ معرفت (همان). حصری خوف و رجا را حجاب می‌داند و در دلیل آن می‌گوید که «خوف سبب می‌شود که مراد خدا از من آورده نشود و رجا مرا به مرادی که از او می‌خواهم نمی‌رساند؛ پس نزد من حکم خوف و رجا ساقط است»(سلمی،۱۹۵۳:۴۹۱).

حاصل بحث خوف و رجا در بین صوفیان سدهٔ چهارم عبارت است از:

۱- خوف و رجا برای سالک مبتدی ضروری است.

۲- خوف و رجا هر کدام دارای سه مرتبه است؛ مرتبهٔ اول آن خاص مبتدیان، مرتبهٔ دوم آن مخصوص متوسطان و مرتبهٔ نهایی آن خاص خواص و عارفان است.

۳- خوف و رجا مانع از ارتکاب گناه و باعث انجام طاعت است.

۴- خوف و رجا برای عارفان واصل، حجاب به شمار می‌رود.

این مباحث ادامهٔ مبحث خوف و رجا در عقاید جنید و کاملاً منطبق بر دیدگاه‌های وی است؛ با این تفاوت که عقاید جنید دربارهٔ خوف و رجا، نسبت به این سخنان، عمیق‌تر و وسیع‌تر است.

در سدهٔ پنجم، قشیری در تعریف خوف می‌گوید: «خوف حرکت دل بود از هیبت خدای» (قشیری، ۱۳۴۵:۱۹۴). همچنین می‌گوید: خوف معنی ای بود که به مستقبل تعلق دارد؛ زیرا از آن ترسد که خواهد بود از مکروهات با فوتِ دوستی چیزی بود که در آینده امید دارد که به وی رسد؛ اما آنچه اندر حال موجود بود، خوف به وی تعلق ندارد، خوف از خداوند تعالی آن بود که ترسند از عقوبات او اندر دنیا یا اندر آخرت و خداوند خوف فریضه بکرده است بر بندگان، چنانکه گفت «وخافون ان کنتم مؤمنین»(همان : ۱۹۰). او در برابر خوف از رجا نام می‌برد و در تعریف آن می‌گوید: «رجا دل بستن بود به دوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود؛ همچنان که خوف به مستقبل تعلق دارد و عیش دل‌ها به امید بود»(همان،۱۹۹). اما با آنکه رجا را حیات دل‌ها می‌داند، در ارتباط و برتری خوف و رجا می‌گوید که «هر کس که خویشتن را به بد کرداری داند، باید که خوف او غلبه دارد بر رجا» (همان).

قشیری خوف و رجا را از مقامات مبتدیان طریقت می‌داند؛ زیرا معتقد است که «ولی را خوف نباشد؛ زیرا که خوف چشم داشتن مکروهی بود که اندر عاقبت برو فرود آید یا فوت دوستی را منتظر بود اندر عاقبت؛ ولی «ابن وقت»بود، وی را مستقبل نبود تا از چیزی ترسد و همچنان که وی را خوف نبود، رجا نیز نبود؛ زیرا که رجا انتظار حاصل آمدن دوستی بود یا مکروهی از او کشف کنند که آن را منتظر بود و اندر راحت موافقت بود،و همچنین اندوه نبود بروی؛ زیرا که اندوه از ناموافقی وقت بود و هر که

اندر روشنایی رضا بود و اندر راحت موافقت بود، او را اندوه از کجا آید؛ خدای می‌گوید الاانَّ الاولیاءَاللّهِلاخوفَ علیهم و لاهُم یَحزنون»(همان: ۴۳۴). همان‌گونه که مشاهده می‌شود اکثر این سخنان قشیری، همان عقاید جنید در باب خوف و رجا است که خوف را به خاطر ترس از عقوبت آینده می‌داند و در عین حال رجا را برتر از خوف در نظر می‌گیرد و آنچه قشیری دربارهٔ اولیا می‌گوید که آن‌ها گرفتار خوف و رجا نمی‌شوند و دلیلی که برای آن ذکر می‌کند، دقیقاً سخنان جنید است.

برتری رجا نسبت به خوف را احمد غزالی نیز بیان می‌کند که مراد در منزل رجا بود و مرید در منزل خوف (غزالی،۱۳۷٦:۱۳). محمد غزالی مانند بسیاری دیگر خوف و رجا را به دو بال تشبیه می‌کند که سالک به وسیلهٔ آن به مقامات محمود می‌رسد. رجا را به زمامی تشبیه می‌کند که بنده را می‌کشد و خوف را به تازیانه‌ای که او را می تازانند (غزالی،۱۳۱۹:۸۰۵). او در عین حال همچون جنید و برادرش، احمد، رجا را از خوف برتر به شمار می‌آورد و معتقد است که «عبادت بر امید کرم و فضل نیکوتر از عبادت بر هراس از عقوبت که امید از محبت خیزد و هیچ مقام از مقام محبت فراتر نیست و خوف بیم و نفرت بود برای این گفت رسول :لاتموتن احَدُکم‌الاو هو حسن الظن ربه»(همان). اما با این حال یادآور می‌شود که برتری این دو به نسبت مقام سالک متفاوت است؛ مثلاً هنگام مرگ باید رجا غالب باشد و هنگام انجام عبادات و مباحات باید خوف غالب باشد (همان :۸۲۹). وی رجا را دقیق تشریح می‌کند و تفاوت آن را با غرور و تمنی را ذکر می‌کند و رجا را در صورتی صحیح می‌داند که «هر چه اسباب است از آنچه به اختیار بنده تعلق دارد، چون تمام شد، ثمرت چشم داشت، رجا باشد و چون اسباب ویران باشد، چشم داشتن حماقت بود»(همان :۸۰۸)؛ یعنی ابتدا باید شرایط بندگی و سلوک به جا آورد پس از آن امیدوار به خدا باید بود.

خواجه عبداللّه انصاری سخنی در صد میدان دارد که همانند جنید و قشیری می‌اندیشد و می‌گوید که خوف بر سه درجه است: «۱- خوف از عقوبت است که با ایمان درست شود و آن خوف عامه است و از تصدیق وعید زاید و از یادآوری گناهان و از نگرش به سوی عاقبت ۲- خوف از مکر در جریان نفس‌های مستغرق در بیداری که شایبهٔ حلاوتشان رسیده باشد ۳- در مقام اهل خاصه، وحشت خوف نباشد جز به هیبت

اجلال و آن دورترین درجه است»(انصاری، ۴۹:۱۳۶۱).

خوف در معنای نخستین که خواجه عبدالله بیان می‌کند مفهوم رایج آن است و از جنید نیز مفهوم این سخن روایت شده است (عطار، ۳۸۸:۱۳۷۰). خوف در معنی دومش، خاص خواجه عبدالله انصاری است و در سخنان دیگر صوفیان سابقه ندارد و خوف در معنای سوم آن، برابر با بحث هیبت است و از بالاترین درجات خوف به شمار می‌رود و ذیل مبحث هیبت به آن پرداخته خواهد شد. اما وی در«منازل السائرین»بر خلاف جنید و قشیری که خوف را معلول ترس از عقوبت می‌دانند، معتقد است که خوف از تواضع ناشی می‌شود (انصاری، ۳٦:۱۳٦۰).

ظاهراً رجا را از خوف پائین‌تر به شمار می‌آورد و آن را به سه درجه تقسیم می‌کند. «۱- رجا که عامل رابه سوی جهد برانگیزد و آن لذت بردن از خدمت را تولید کند. ۲- رجای ارباب ریاضات و پای بندی به لزوم شروط علم. ۳- رجای پاک دلان و آن رجای لقای حق باشد و منغص کنندهٔ عیش است در این جهان و سبب پرهیز از مردمان» (انصاری، ٦۲:۱۳٦۱).

در سدهٔ پنجم دیگر صوفیان دربارهٔ خوف و رجا سخنی نگفته‌اند و تنها هجویری هنگام بحث قبض و بسط سخن خوف و رجا را به میان می‌کشد و خوف و رجا را مقدمهٔ قبض و بسط و از مراحل ابتدایی آن می‌شمارد(هجویری، ۴۸۹:۱۳۸۰).

در سدهٔ ششم، بر خلاف سده‌های گذشته خوف و رجا از توجه می‌افتد و اگر یک جمله از ابونجیب نبود که رجا را پائین‌تر از خوف بداند، سخنی از این دو مبحث، در دست نداشتیم. او خوف و رجا را از احوال می‌داند و می‌گوید: «رجا راست داشتن حق است در آنچه وعده کرده است پس خوف است و آن مطالعت دل‌ها است به حمل‌های باری و کینه‌های وی»(سهروردی، ۷٦:۱۳٦۳).

۳-۱- حزن

از فروعات بحث خوف می‌توان به حزن اشاره کرد. کسی که از حق خائف است، همیشه گرفتار حزن است. اما همان‌گونه که جنید نیز اشاره کرده، خوف و ثمرهٔ آن یعنی حزن، خاص مبتدیان سلوک است و عارفان واصل، هیچ گاه گرفتار حزن و اندوه نمی‌شوند (هجویری، ۲۷۳:۱۳۸۰).

قبلاً اشاره شد که جنید، حزن را نشانه معرفت می‌داند و معتقد است کسی که خدا را بشناسد دائماً محزون است.اما حزن که در آغاز پیدایش زهد اسلامی، مورد توجه بسیاری از زاهدان بود، نتیجهٔ خوف از پروردگار و ترس از عقوبات او بود؛ اما پس از دوران زهد فراموش شد تا اینکه در بین شاگردان جنید تنها یک سخن از نهر جوری دربارهٔ حزن ثبت شده است.

او حزن را در مقابل سرور به کار می‌برد و می‌گوید:«هنگامی که پروردگارم، بخشی از حقوقی راکه بر من دارد، بخواهد، شروع حزن من است و هنگامی که در پرداخت آن حقوق به من زمان دهد، آغاز سرورم است؛ زیرا او به جود و وفا معروف است و بنده به ضعف و عجز»(ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰:۳۵۶). این حزن نتیجهٔ مرتبه‌ای از خوف است که به خاطرنقصان در انجام اعمال و عبادات به وجود می آید؛ یعنی هنگامی که بنده به اعمال خویش بنگرد و ببیند که در انجام آن‌ها کوتاهی کرده است، حزن او را فرامی‌گیرد؛ زیرا عقوبت خداوند را در برابر این کوتاهی خود، چشم دارد.

در سدهٔ چهارم دربارهٔ حزن، سخنی از دقاق در دست است که می‌گوید: «اندوهگین در ماهی راه خدای را چنان ببرد که بی اندوهی به سال‌های بسیار نبرد»(قشیری،۱۳۴۵:۲۰۸). وی همچنین می‌گوید که خداوند دل اندوهگنان دوست دارد (همان) و به نقل از تورات می‌گوید که چون خدای تعالی بنده‌ای را دوست دارد، نوحه‌گری اندر دلش به پای کند و چون بنده‌ای را دشمن دارد، مطربی اندر دلش به پای دارد (همان:۲۰۹). این سخن دقاق مبنای گسترش آن را در قرون بعد، فراهم می‌کند.

جنید معتقد است که حزن و اندوه از معرفت خیزد (نصاری، ۱۳۶۲:۴۶۹)؛اما دیگران همانند شبلی و خواجه عبدالله انصاری و ابوسعیدابوالخیر، معرفت را از عوامل شادی برمی‌شمارند؛ اما آنچه دربارهٔ حزن در بین صوفیان بیشتر رایج است، آن است که حزن و اندوه نتیجهٔ خوف است. به همین سبب مبحث حزن به عنوان پیامدهای خوف بررسی می‌شود.

در سدهٔ پنجم هجری، روایات بیشتری دربارهٔ حزن به ثبت رسیده است. عبدالکریم قشیری،ابوسعیدابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری هر یک عقاید خویش را در این باره ارائه کرده‌اند؛ ولی احمد غزالی بیش از هر کسی دیگر به مبحث حزن توجه نشان داده

است.

قشیری اندوه برای امور دنیوی را ناپسند می‌شمارد و در برابر آن، اندوه اخروی را می‌ستاید (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۱۰). او علت توجهش به اندوه را به خاطر فایدهٔ آن ذکر می‌کند؛ زیرا معتقد است که اندوه هم از طعام باز دارد و هم از گناه (همان) ابوسعید بطر را منزلگاه شرک می‌داند و حزن را منزل ایمان (ابوالخیر،همان : ۲۹۰) و معتقد است که اندوه، حصاری است از حمایت حق مربنده را از بلاها (همان :۲۹۱). بنابراین ابوسعید و قشیری هر دو از اندوه، یک نتیجه را در نظر دارند. خواجه عبدالله انصاری حزن را تقریباً هم معنای خوف می‌داند و معتقد است که «حزن رنج کشیدن است برای آنچه از دست رفته و تأسف بر آنچه به دست نیاید و آن را سه درجه باشد»(انصاری، ۴۷:۱۳۶۱) و در ادامه سه درجهٔ حزن را به این صورت شرح می‌دهد که حزن عامه که به سبب کوتاهی در طاعت و افتادن در ورطه نابهنجاری ایجاد می‌شود. درجهٔ دوم حزن اهل اراده است و به این سبب به وجود می آید که وقت به تفرقه تعلق پذیرد و حزن بر اینکه نفس به مشاهده مشغول گردد و حزن بر اینکه در حزن تسلی حاصل شود. همچنین معتقد است که خاصگان در مقام حزن چیزی نباشند. او درجهٔ سوم حزن را به سبب عارضات پائین‌تر از خواطر می‌داند؛ یعنی وارداتی که بر قلب فرود آید و دل را دچار نگرانی سازد(همان). نوع دوم و سوم حزن که او بیان می‌کند برابر با مرحلهٔ قبض است و نوع اول آن بیشتر شبیه به خوف است و در واقع او صحبت از عامل ایجاد حزن می‌کند نه خود حزن.

احمد غزالی به حزن بسیار علاقه‌مند است و در توجیه این توجهش به حزن، به آیات و احادیث استناد می‌کند. آیات و احادیثی که او به آن استناد می‌جوید عبارت است از :

۱- از پیامبر(ص): للساجدِ هذاالسجودُ فأیَنَ البُکاء. دمعةٌ من دموعِ العاصین تطفی غضبَ الرّبِ (غزالی، ۲۰۷:۱۳۷٦). در صفت سرور کائنات معروف است :کان دائمَ الاحزان متواصلَ الفکر و این حدیث از خوف عاقبت و ترس سابقت برخیزد (همان: ۱۹۸). لوانَّ محزوناًبکی فی امةٍلرحمَ اللّهُ تلک الامةَببکائهِ والهمومُ عقوباتُ الذنوب واللّهُ تعالی یحبُّ کلَّ قلبٍ حزنٍ (همان).

۲- آیات قرآن کریم همانند :فلیضحکوا قلیلاً ولیبکوا کثیراً(همان :۲۰۶).

۳- روایتی هم از عمر ذکر می‌کند که «کان فی وجهِ عمرِ خطّان اسودان من کثرةِ البکاء. کحَل عینَک بمکحلِ الحزنِ اذاضَحکَ البطالون» (همان :۲۰۷).

غزالی می‌گوید که کثرت بکاء نافع است و قرآن بدان ناطق و از ضد آن ناهی (همان :۲۰۶) و همچنین می‌گوید که صاحب حزن در مقام آرزومندی است (همان :۵۷). علت این سخن غزالی را می‌توان در این دانست که هر چند خوف عامل حزن است، اما پس از خوف و برتر از آن رجا و آرزو است. پس کسی که به سبب خوف گرفتار حزن شده اندر حال رسیدن به رجا است. او با صراحت می‌گوید که یقین شناس که هیچ چیز در این راه مثمرتر از اندوه نیست (همان :۱۹۸).

برای پی بردن به علت این همه توجه احمد غزالی به حزن، باید قدری به عقب برگشت، یعنی به مبحث خوف و رجا. او خوف و رجا را بسیار ارزشمند به شمار می‌آورد و گوئی مقامی برتر از این دو برای سالک متصور نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، منتهای مراد را منزل رجا می‌داند؛ در حالی که می‌گوید منتهای مقام مرید خوف است. پس خوف عامل و سببی است که مرید را به مقام مرادی و کمال خود برساند که از نظر او مقام رجا است. با توجه به این مطلب و اینکه خوف سبب و عامل حزن است، مشخص می‌شود که چرا تا این اندازه به حزن اهمیت می‌دهد. این برداشت از خوف و رجا نیست به آنچه که از جنید و قشیری و حصری و شبلی و انصاری روایت شده است، در سطح پائین‌تری قرار دارد؛ زیرا همان‌طور که بارها اشاره شد، آن‌ها رجا را برتر از خوف به شمار می‌آورند که در این باره با احمد غزالی هم عقیده‌اند، ولی هر دو، هم خوف و هم رجا را از عارف واصل یا به گفتهٔ احمد غزالی از مراد ساقط می‌دانند و هر کدام در توجیه این سخن دلایلی ذکر می‌کنند که مشهورترین این دلایل، دلیلی است که جنید و قشیری اقامه می‌کنند وبا توجه به مبحث وقت،خوف و رجا را از واصلان ساقط می‌کنند و آن را از مقامات آغازین سلوک برمی‌شمارند.

در قرن ششم، هر چند از خوف چندان سخنی در دست نیست، ولی از حزن که نتیجهٔ طبیعی خوف است، چند روایت ثبت شده است. عبدالخالق غجدوانی حزن را یکی از شرایط سلوک برمی‌شمارد و می‌گوید"باید که دل تو همیشه اندوهگین

باشد»(شعیب، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

نجم‌الدین کبری توجه بیشتری به حزن دارد و شرایط آن و انواعش را با تفصیل بیشتر بیان می‌کند:«حزن یا اندوهناکی، سکوت محض است که موجب صیحه نمی‌شود و هرگاه هم صدایی از انسان محزون به گوش رسد، بیش از آه سردی که دل اندوه رسیده‌ای به گوش رسد، چیزی دیگر نبوده و هرگاه حزن شدت و قوت پیدا کند، صدای محزون از حالت سردی، قدم فراتر نهاده و به صورت ناله یا صدای تیری که از کمان خارج شود به گوش می‌رسد و هرگاه از ناله هم گذشت، حزن به آخر رسیده و نشاط و فرح روی می‌آورد و پیداست که انسان محزون در چنین حالتی با صفت حزن ارتباط و انسی ایجاد کرده و ناله و فریادی ندارد. برای اینکه وجود حزن به دنبال فوت محبوب و از دست دادن اوست و هرگاه نشاط و فرح به وی روی آورد، پیداست که دست به دامن محبوب شده و گمشدهٔ خود را یافته است»(نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۲۱۹).

علت این همه توجه به حزن کاملاً واضح است. گفته شد که مهمترین خصوصیت تصوف این قرن توجه بیشتر به زهد و اعمال ملازم آن است. این اعمال همانند خلوت، ذکر، جوع، سؤال و... در این سده دوباره رونق می‌گیرد و تصوف اسلامی رنگ زهد به خود می‌گیرد. حزن نیز از ملازمات دوران اولیه زهد اسلامی است یعنی قرن اول و دوم که در آن زهد بسیار رواج دارد و حزن در آن دوره از اهمیت به سزایی برخوردار است. چون در قرن ششم صوفیان دوباره به زهد روی می‌آورند، طبیعی است که حزن که از ملازمات آن است دوباره رونق بگیرد و مورد توجه واقع شود.

۳-۲ - قبض و بسط

بر اساس دیدگاه جنید (که در باب خوف و رجا گذشت) می‌توان قبض و بسط را ادامهٔ خوف و رجا دانست. قبض حالتی مانند خوف است و بسط نتیجهٔ رجا و همانند آن، ولی ناپایدار است. ابوالفضل ختلی می‌گوید: «قبض و بسط هر دو یک معنی است که از حق به بنده پیوندد که چون آن بر دل نشان کند یا سرّ بدان مسرور شود و نفس بدان مقهور یا سرّ مقهور شود و نفس مسرور و اندر قبض یکی، بسط نفس وی باشد و اندر بسط سرّ دیگری، قبض نفس وی و آنکه از آن، جز این عبارت کند، تضییع انفاس باشد و از آن گفت بایزید: «قبضُ القلوبِ فی بسطِ النفوسِ و بسطُ القلوبِ فی قبضِ النفوسِ».

پس نفس مقبوض، از خلل محفوظ باشد و سرّ مبسوط، از ذلل مضبوط؛ از آنچه اندر دوستی، غیرت، مذهب است و قبض، علامت غیرت حق باشد و مر دوست را با دوست معاتبت شرط است و بسط علامت معاتبت باشد (هجویری، ۱۳۸۰:۴۸۹).

با توجه به این سخن ختلی، قبض و بسط همچنان همانند زمان جنید و شاگردانش، حال به شمار می‌رود، اما ختلی، ارتباط آن را با خوف و رجا بیان نکرده است. دقاق قبض و بسط رابا فنا و بقا مرتبط می‌داند و آن را با مرحلهٔ بالاتر گره می‌زند و می‌گوید: «قبض اوایل فناست و بسط اوایل بقا. هر که را در قبض انداخت باقی گردانید»(عطار،۱۳۳۶، ج۲:۱٦۷). بیش از این دو سخن، روایتی دربارهٔ قبض و بسط ذکر نشده است، اما آنچه مسلم است، ختلی به ارتباط قبض و بسط با یکدیگر پرداخته است نه با ارتباط آن با مرحلهٔ قبل یعنی خوف و رجا و یا مرحلهٔ بعد، یعنی هیبت و انس ولی دقاق، قبض و بسط را با فنا و بقا مربوط می‌داند که از دیدگاه او، فنا ملازم هیبت و بقا ملازم انس است. با توجه به این سخنان عقیدهٔ این دوره با بخشی از دیدگاه‌های جنید که قبض را مقدمهٔ فنا و بسط را مقدمهٔ بقا می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: عطار، ۱۳۷۰: ۳٦۷)، سازگار است.

در سدهٔ پنجم احمد غزالی قبض را مقام به شمار می آورد و صاحب قبض را در مقام جلال می‌داند (غز الی،٦۷ ۵۷:۱۳)؛ ولی قشیری و هجویری قبض و بسط را دو حال به شمار آورده‌اند (قشیری، ۱۳۴۵: ۹۵؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۴۸۰). قشیری ضمن شرح قبض و بسط به واسطهٔ آن با خوف و رجا نیز می‌پردازند و می‌گوید (قبض و بسط دو حال است، پس از آنکه بنده از حال خوف بگذرد و از حال رجا. قبض عارف را همچنان بود که خوف مبتدی را و بسط عارف را به منزلت رجا بود مبتدی را و فرق میان قبض و خوف و بسط و رجا، آن بود که خوف از چیزی بود که خواهد بود. ترسد از فوت دوستی یا آمدن بلائی ناگهان و رجا همچنان بود؛ امید دارد با آمدن دوست یا رستن از بلایی یا کفایت مکروهی اندر مستقبل؛ اما قبض معنی ای را بود اندر وقت حاصل و بسط عارف را به منزلت رجابود مبتدی را و بسط همچنین. خداوند خوف و رجا در دل وی معلق بود به آنچه خواهد بود و خداوند قبض و بسط، وقت وی مستغرق بود به واردی غالب برو اندر حال پس صفت ایشان متفاوت است» (قشیری،

۹۵:۱۳۴۵).

هجویری با اندکی شرح و تفسیر بیشتر، قبض و بسط را توضیح می‌دهد و در کل با قشیری در این مفهوم هم عقیده است. او می‌گوید: «قبض و بسط دو حالت اند از احوال که تکلف بنده از آن ساقط است، چنانکه آمدنش به کسبی نباشد و رفتن به جهدی نه و قوله تعالی «والیه یقبض و یبسط». پس قبض عبارتی بود از قبض قلوب انـدر حـالت حجاب و بسط عبارتی است از بسط قلوب اندر حالت کشف و این هر دو از حق است بی‌تکلف بنده و قبض اندر روزگار عارفان چون خوف باشد اندر روزگار مریدان و بسط اندر روزگار عارفان چون رجا باشد اندر روزگار مریدان. رتبت قبض رفیع‌تر است از رتبت بسط دو معنی را؛ یکی آنکه ذکرش مقدم است اندر کتاب و دیگر آنکه اندر قبض گدازش و قهر است و اندر بسط نوازش و لطف و لامحاله گدازش بشریت و قهر نفس فاضل‌تر باشد از پرورش آن. گروهی بر آنند که رتبت بسط رفیع‌تر است از رتبت قبض از آنکه تقدیم ذکر آن در کتاب، علامت تقدیم فضل مؤخر است برای آنکه اندر عرف عرب، اندر ذکر مقدم دارند مر چیزی را که اندر فضل مؤخر بود و نیز اندر بسط سرور است و اندر قبض ثبور (حزن) و سرور عارفان جز در وصل معروف نـباشد و ثبورشان جز در فصل مقصود نه. پس قرار اندر محل وصل بهتر از قرار اندر محل فراق» (هجویری، ۴۸۸:۱۳۸۰).

با وجود این دو تفسیر جایگاه واقعی قبض و بسط مشخص می‌شود. عقاید این دو تن همانند سخنان جنید در باب قبض و بسط است؛ زیرا جنید نیز قبض را معلول خوف و رجا را عامل بسط به شمار می آورد (قشیری، ۹۷:۱۳۴۵؛ عطار، ۳۶۷:۱۳۷۰). جنید برای بسط ارزش بیشتری قائل است؛ زیرا می‌گوید بر حال کسی که قبض به جای بسطش بنشیند، باید تأسف خورد (سبکی، بی تا، ج ۲:۳٦). هم جنید و هم دقاق بین قبض و بسط به عنوان سبب و فنا و بقا به عنوان مسبب رابطه برقرار می‌کنند که در مبحث قبض و بسط این قرن اثری از این ارتباط نیست.

هجویری در جای دیگر در باب قبض و بسط می‌گوید که قبض عبارتی بود از قبض قلوب اندر حالت حجاب و بسط عبارتی است از بسط قلوب اندر حالت کشف و این هر دو از حق است بی تکلف بنده (هجویری، ۴۸۹:۱۳۸۰) و این سخن متفاوت است با

آنچه که استادش، یعنی ابوالفضل ختلی می‌گوید؛ زیرا او بسط قلوب را ملازم قبض نفوس و بسط نفس را عامل قبض قلب می‌داند یعنی که قبض و بسط دو روی یک سکه‌اند (همان).

انصاری دربارهٔ قبض می‌گوید:«قبض اسمی است که به مقام نگه داشتگان اشاره می‌کند؛ آنان که حق جداگانه نگه می‌دارد برای خویش و آن سه فرقه است ۱-فرقه‌ای که حق با وفات قبض شان کند.۲-فرقه‌ای که با ستر کردن در لباس تبدل جامه قبضشان کند. ۳- فرقه‌ای که حق از خودشان قبض کندشان» (انصاری، ۱۳۶۱:۱ ۲۰). مشاهده می‌شود که نظر خواجه عبدالله انصاری با دیگران چه همعصرانش و چه گذشتگان، بسیار متفاوت است و مفهومی که او از قبض در نظر دارد با نظرات دیگران فرق دارد. اما دربارهٔ مفهوم بسط، به معنای مصطلح این قوم نزدیک می‌شود.او دربارهٔ بسط می‌گوید که «شواهد بنده به سوی مدارج علم شود و پردهٔ وابستگی از باطن او برداشته شود»(انصاری،۱۳۶۱:۲ ۲۰). او این اصطلاح را بیشتر توضیح می‌دهد و بر این عقیده است که در آزادگذاشتن سجیه و تحاشی از دورافتادگی، حشمت است و آن، راه پیمودن است همراه با جبلت انسانی و سه درجه دارد:۱-انبساط با مردمان تا از ایشان دوری نجویی از روی خودخواهی یا از روی هوس تن پروری۲-انبساط، حق و آنکه خوف ترا بر کنار نسازد و رجا ترا پرده‌دار نکند ۳-از انبساط ظاهری کناره گیری کردن (همان،۱۰۷). هر چند که نظر پیر هرات دربارهٔ بسط نیز به صراحت هجویری و قشیری نیست، ولی به معنای مصطلح این واژه در بین صوفیان، نظر دارد و از آن چندان دور نیست.

چون قبض و بسط از نتایج خوف و رجا است - همان‌گونه که هجویری و قشیری، به این مطلب اشاره کرده بودند - پس طبیعی است که در قرن ششم به علت بی توجهی به خوف و رجا، قبض و بسط هم چندان مدنظر نباشد.فقط دو سخن سهروردی، یکی در عوارف‌المعارف و دیگر در رشف النصایح دربارهٔ قبض و بسط ضبط شده است. سهروردی در رشف‌النصایح می‌گوید: «دل عارف محل توارد قبض و بسط است و بسط شبیه به نهار است؛ چه آن عبارت است از اشراق قلب به لمعات نور حال سرور و قبض مشبه به لیل؛ چه آن عبارتی است از ظهور صفات نفس و حجاب شدن آن انوار روح را»

(سهروردی، ۱۸۱:۱۳۶۵).در همین مختصر، برتری بسط نسبت به قبض را می‌توان مشاهده کرد که این نظر سهروردی، همانند عقیدهٔ جنید است. سهروردی در عوارف‌المعارف اظهار می‌دارد که «از جملهٔ احوال، قبض است و بسط. قبض و بسط را موسمی است معلوم و وقتی معین. وقت آن در اوایل محبت خاص بود نه در نهایت آن و آنچه در مقام محبت عام لایح شود به حکم ایمان، نه قبض و نه بسط بود؛ بلکه خوف و رجا مشابهتی دارد به قبض و بسط و لکن غمی به سالک رسد پندارد که قبض است یا نفس او اهتزازی نماید پندارد که بسط است. مادام تا بقیهٔ نفس اماره باقی بود، غم و انبساط باقی بود و آن در مقام محبت عام بود و سالک چون ترقی کند به محبت خاص، قبض و بسط ظاهر شود و قبض از ظهور صفات نفس تولد کند و بسط از غلبهٔ صفات دل و چون دل سالک از پرده بیرون آید، هیچ حال او را مقید نتواند کرد. در این حال او را نه قبض بود و نه بسط و چون دگرباره دل را وجودی پیدا آید به سبب فنا و بقا، وجود نورانی ظاهر شود و دیگربار قبض و بسط معاودت کند و چون از فنا و بقا خلاص یابد از قبض و بسط فلاح یابد که قبض عقوبت افراط باشد در بسط. چون نفس مؤدب باشد دل را هرگز قبض نباشد»(سهروردی،۱۳۶۴: ۱۹۰).

سهروردی در این جملات، ارتباط قبض و بسط و فنا و بقا را مطرح می‌کند که از این نظر به جنید نیز نزدیک می‌شود و همچنین بسط را برتر از قبض می‌داند. بر خلاف باوری که از جنید شروع می‌شود و تا سدهٔ پنجم ادامه می‌یابد که قبض را مسبب هیبت و بسط را عامل انس می‌دانستند، ولی سهروردی هیچ ارتباطی بین قبض و بسط و انس و هیبت برقرار نمی‌کند. علت آن نیز آشکار است؛ چون او قبض را عمل نفس می‌داند، صحبتی از هیبت به میان نمی‌آورد. ولی دربارهٔ انس بدون اینکه آن را با بسط مرتبط بدانند، جملاتی در دست است که در جایگاه خود به آن اشاره خواهد شد. جنید و دیگران، محبت را سبب انس می‌دانستند، ولی سهروردی محبت را مقامی می‌داند که قبض و بسط در آن رخ می‌دهد و بین محبت و قبض و بسط ارتباط برقرار می‌کند. ممکن است که در معنای انس و هیبت با قبض و بسط برای او تخلیطی صورت گرفته باشد.

۴- عمل

چهارمین مرحلهٔ سلوک، طبق عقیدهٔ جنید، مرحلهٔ «عمل»است. منظور از عمل، انجام طاعات و عبادات است و مباحثی را در بر می‌گیرد که به نوعی با عبادات در ارتباط باشد. مباحثی که می توان در این مرحله گنجاند، بیشتر همان عبادات عملی شریعت است و مواردی اعم از توبه، روزه، تواضع، فتوت و شکر را شامل می‌شود. همهٔ مسائلی که در مقام عمل جای می‌گیرند، مربوط به اعمال ظاهری است که سالک باید خود را ملزم به انجام آن‌ها کند. مقام «عمل»در واقع انجام عباداتی است که شریعت بر عهده هر فرد مسلمان نهاده است؛ اما این عبادات لوازم و مقدماتی دارد که توبه و تواضع و فتوت و شکر را از این ملازمات می‌توان به شمار آورد. جنید خود پس از بیان خوف به اعمال این مرحله اشاره می‌کند و می‌گوید که «فالبس الآن انت جلابیبَ الحذرِ و تَدرع بادرعِ الخوفِ و خُذعلی نفسِکَ جُنَّةَالتقوی و قُم للّهِ تعالی علی نفسِکَ بدوامِ الرعایةِو دوامِ التفتیشِ و شدةِالمحاسبةِ و جودةِالتحصیلِ و صدقِ البحثِ معَ ذلکَ بدوامِ الذکرِ و قوی‌الفکر فکُن ممّن جاهدَفی اللّهِ عزّوجلّ حقَّ جهادهِ و ممّن اثنی اللّهُ علیه من صالحی عبادِهِ» (بغدادی،۱۹۶۲:۱٦).

این مرحله در قرن ششم مورد توجه خاصی قرار گرفته است؛ علت آن هم مکان جغرافیایی رواج این مکتب، یعنی بغداد است؛ چون دوباره این مکتب به بغداد بازمی‌گردد و بغداد همانند قرن سوم و عصر جنید، محل اقامت فقهای سخت‌گیر است، اوضاع این شهر نسبت به گذشته وخیم‌تر نیز شده است. این فقط بغداد نیست که درگیر تعصبات مذهبی است، بلکه دیگر نقاط سرزمین‌های اسلامی از جمله خراسان نیز در معرض این سخت‌گیریهای مذهبی است و به همین سبب همان‌گرایش‌های افراطی به زهد که در بغداد حاکم است، در دیگر نقاط از جمله خراسان نیز حاکم است. مصادیق آن را می‌توان به فراوانی در آثار کسانی چون سنایی و غجدوانی و دیگر پیروان سلسلهٔ نقشبندیه جستجو کرد.

این جو اجتماعی به وجود آمده در خراسان و بغداد و دیگر نقاط، به سبب حکومت سلجوقی و وزارت نظام‌الملک طوسی است که در امر مذهب مخصوصاً گرایشات اشعری سخت‌گیر بودند و از طریق کانون‌های علمی به نام نظامیه در سراسر نقاط جهان اسلامی، روحانیونی متعصب و اشعری مسلک را پرورش می‌دادند. تاریخ

تصوف، گواه صادق این سخت‌گیری‌هایی است که در نهایت منجر به کشته شدن دو تن از صوفیان این دوره یعنی شیخ اشراق و عین القضات شد.

مجموعهٔ این عوامل سبب شد تا التزام به ظواهر شریعت مورد توجه بیشتری قرار گیرد و نهایت سلوک را معمولاً در زهد و اعمال خاص آن خلاصه کنند و تصوف اسلامی بعد از سه قرن دوباره در سدهٔ ششم به زهد نزدیک شود و به صورت انجام اعمال زهدانه درمی‌آید. در این سده مباحثی همچون فتوت، حریت که وجهه‌ای صوفیانه‌تر دارند، مورد توجه و بررسی قرار نمی‌گیرند.

۴-۱- توبه

توبه[1] مقدمهٔ عمل است و شرط صحت آن. در تصوف و مکتب جنید نمی‌توان همراه با انجام اعمال عبادی، مرتکب منهیات نیز شد؛ به همین سبب در آغاز باید توبه کرد. از نظر جنید، «توبه فراموشی گناه است و فراموش کردن گناه آن باشد که حلاوت آن گناه از دل تو بیرون رود چنان که اندر سرّ تو اثر آن نماند. چنان باشی که گویی هرگز آن گناه نکردی» (قشیری،۱۳۴۵:۱۴۱؛ کلابادی،۱۳۷۱:۳۷۷).

جنید برای توبه سه مرحله قائل است که شخص باید به هر سه مرحله پای بند باشد؛ «اول ندامت، دیگر عزم بر ترک معاودت و سه دیگر خویشتن را پاک کردن از مظالم و خصومت»(قشیری،۱۳۴۵:۱۴۱؛عطار، ۱۳۷۰:۳۸۶). همچنین مردمان را در انجام توبه به سه گروه تقسیم می‌کند و می‌گوید که توبهٔ هرگروه با دیگری متفاوت است: «توبهٔ عام رجوع است از معاصی به زبان و ندامت به دل. اما توبهٔ خاص رجوع است از طاعات خویش که هر فعل بیارد، آن فعل را سزای خداوند نبیند و از آن طاعت همچنان عذر خواهد که عاصی از معصیت. اما توبهٔ خاص الخاص رجوع است از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق» (مستملی بخاری،۱۳۶۵:۲۰۹).

اگر یک سخن دربارهٔ توبه از واسطی به دست نیامده بود، در بین سخنان مریدان جنید، اثری از توبه نبود. مسلماً علت این خلأ، به ثبت نرسیدن سخن این بزرگان است

۱- در عرفان نظری «علم و معرفت» نقطهٔ آغازین سلوک به شمار می‌رود ولی در عرفان عملی «توبه» آغاز راه است. چون تقسیم بندی مباحث این کتاب بر اساس عرفان نظری است که جنید مطرح می‌کند، علم و معرفت بر توبه مقدم شده است و توبه در ابتدای مرحلهٔ عمل (که نشان بیشتری از عرفان عملی دارد) قرار گرفته است.

وگرنه آنچه که نقطهٔ شروع سلوک به شمار می‌رود و در نص صریح قرآن کریم، بارها به آن امر شده است، نمی‌تواند از دید این افراد مخفی بماند و یا به آن هیچ اشاره‌ای نکنند. واسطی دربارهٔ توبه می‌گوید: «توبه نصوح آن است که بر صاحب او اثر معصیت نماند پنهان و آشکار و هر که را توبهٔ نصوح بود، بامداد و شبانگاه او از هرگونه که بود باک ندارد» (عطار، ۱۳۳٦، ۲٦۰: ۲۳۲). این سخن واسطی کاملاً مأخوذ از جنید است که می‌گوید: «توبه فراموشی گناه است و فراموش کردن گناه آن باشد که حلاوت آن گناه از دل تو بیرون رود، چنان که اندر سرّ تو اثر آن نماند. چنان باشی که گوئی هرگز آن گناه نکرده‌ای» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۷۷؛ قشیری، ۵ ۱۳۴: ۱۴۱).

در سدهٔ چهارم، در باب توبه فقط یک سخن از ابوعلی دقاق به دست آمده است. دقاق، توبه را به سه بخش منقسم می‌کند و می‌گوید که «اول وی توبه است و اواسط، انابت و آخر اوبت؛ هر که توبه کند از بیم عقوبت، او صاحب توبه بود و هر که توبه کند به طمع ثواب، صاحب انابت بود و هر که توبه کند مراعات امر را نه از بیم عقوبت و نه طمع ثواب، صاحب اوبت باشد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۴۱؛ گیلانی، بی تا، جزء ۱: ۱۴۱). جنید نیز توبه را به سه مرحله تقسیم می‌کند، اما با آنچه که دقاق بدان اعتقاد دارد، متفاوت است.

هر چند دربارهٔ توبه بعد از جنید و در بین شاگردانش و همچنین در قرن چهارم سخن چندانی ثبت نشده است، ولی در سدهٔ پنجم هجری در تألیف قشیری، هجویری و انصاری مباحثی مضبوط است. قشیری توبه را اول منزلی از منزل‌های این راه و اول مقامی از مقام‌های جویندگان طریقت می‌داند. همچنین می‌گوید توبه بازگشتن بود از نکوهیده‌ها باز آنچه پسندیده است از شرع. مهمترین رکن توبه در نظر قشیری پشیمانی است (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۳۷). محمد غزالی نیز توبه را اول قدم مریدان و بدایت راه سالکان به شمار می‌آورد (غزالی، ۱۳۱۹: ۷۵۳) و در عین حال بین توبه و معرفت، ارتباط برقرار می‌کند که «اول توبه نور معرفت است که پدیدار آید و از آن نور بیند که گناهان زهر قاتل است. چون نگاه کند که از این زهر بسیار خورده است و به هلاک نزدیک است، به ضرورت پشیمان شود و هراس اندر درون او پدیدار آید» (همان: ۷۵۵).

انصاری نیز توبه را نخستین منزل یا نخستین میدان سلوک به شمار می‌آورد(انصاری، ۱۷:۱۳۴۰). او پشیمانی را از شرایط توبه نام می‌برد و علاوه بر پشیمانی از پوزش خواهی و اقلاع نیز نام می‌برد. وی حقایق توبه را این گونه برمی‌شمارد: بزرگ داشتن گناهکاری، گمان بردن ارزش توبه کاری، پوزش خواستن از خلق. وی اصرار برای حقیقت توبه را مستلزم سه امر می‌داند: تمیز کردن خداترسی از عزت نفس. از یاد بردن گناهکاری و توبه از توبه (انصاری، ۲۹:۱۳۶۱). آنچه که انصاری از یادبردن گنهکاری می‌گوید، همان است که جنید می‌گوید، توبه آن است که گناه خویش را به یاد نیاری (کلابادی، ۳۷۷:۱۳۷۱). انصاری مردم را در توبه به سه دسته تقسیم می‌کند: «توبه عامه فراوان کردن فرمانبری است، توبه میانگان توبه کردن از کم انگاشت گناه است و توبه خاصه توبه از ضایع کردن وقت است و ضایع کردن وقت فروافتادن در نقیضه باشد و مقام توبه را پایان نباشد، جز به انتهای توبه از هر چه پائین‌تر از حق است»(انصاری، همان: ۳۲).

هجویری نیز برای توبه سه مقام قائل است؛ یکی توبه و دیگر انابت و سه دیگر اوبت. توبه خوف عقاب را و انابت طلب ثواب را و اوبت رعایت فرمان را؛ از آنچه توبه مقام عامهٔ مؤمنان است و انابت مقام اولیاست و اوبه مقام انبیاء و مرسلان (هجویری، ۳۸۰: ۳۸۰). جنید هم توبه را به سه مرحله تقسیم کرده بود ولی محتوای این سه مرحله با آنچه که انصاری و هجویری بیان می‌کنند، متفاوت است. محتوای تقسیم بندی هجویری از توبه کاملاً منطبق بر آن چیزی است که در قرن قبل از دقاق روایت شده است.

در قرن ششم، توبه کاملاً مورد توجه و نظر قرار می‌گیرد و این توجه سبب می‌شود که بیشتر صوفیان این عصر در باب توبه اظهار نظر کنند. جنید می‌گوید که نوع عالی توبه، توبهٔ خاص الخاص است، یعنی بازگشت از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق (مستملی بخاری، ۱۲۰۹:۱۳۶۵). همین مضمون را در معنای توبه، از عمرسهروردی و نجم‌الدین کبری می‌توان دید.

عمرسهروردی مراتب پائین توبه را این گونه برمی‌شمارد: بازگشت از اعمال فاسده به اعمال صالحه، رجوع از میل به دنیا به سوی توجه به عقبی. او در ادامه در بیان برترین

مرتبهٔ توبه می‌گوید: «رجوع از ماسوی الحق بالحق و در این مرتبه ترقی بر اعلی مدارج کمال حاصل شود و مقصود از ولایت حقیقی به حصول پیوندد. بنده را خلعت باری پوشند و به منازل ربانی فرود آرند» (سهروردی،۱۳٦۵:۲۵۱). او همچنین در بیان مراتب توبه سخنی دیگر دارد که می‌گوید: توبهٔ نصوح بدایتی دارد و نهایتی؛ بدایتش آنکه جوارح را به قید متابعت شرع، از مناهی و منکرات ممنوع دارد و هر امری را که فتوای شرع به صحت آن گواهی ندهد، از مزاولت آن امتناع نمایدو نهایتش آنکه ساحت سرّ را از ورود اغیار صیانت کند و به دوام ذکر، خانهٔ دل معمور گرداند و از نتایج توبهٔ نصوح آنکه بر ادراک محبت الهی فایز شود (همان:۲۵۲).

نجم‌الدین کبری بدون اینکه برای توبه مراتبی بیان کند، معنای آن را رجوع به اللّه با ارادت می‌داند و در توضیح اصطلاح «باارادت» می‌گوید «چنان که در موت طبیعی رجوع است به او بی ارادت، پس واجب است بر طالب خدای، بیرون آمدن از هر مطلوبی که غیر اوست تا که از وجود خود نیز، چنان که گفته‌اند «وجودُکَ ذنبٌ لایقاس به ذنب» (نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳: ۴۰).

در این میان، عقیدهٔ ابن عربی دربارهٔ توبه بسیار نو و ابتکاری است؛ زیرا او اساساً توبه را پشیمانی از گناه انجام شده، نمی‌داند؛ بلکه آن را پیشگیری از انجام گناه می‌داند و مصمم است که با آگاهی نباید مرتکب عملی شد که اقتضای توبه کند. او در این راستا می‌گوید: «قوم تعریف کرده‌اند توبه را به ترک گناه در حال پشیمانی بر آنچه گذشته و عزم بر آنکه بر آن عود نکنند. اما در اعتبار «عزم» سخن است؛ زیرا که حال تائب از سه بیرون نیست؛ یا می‌داند که این گناه بروی اجرا می‌کنند؛ در این حال عزم بر ترک متصور نیست یا می‌داند که اجرا نمی‌کنند و در این هنگام عزم را فایده نیست یا متردد است در اجرا و عدم اجرا و در این هنگام اگر عزم کند، احتمال است که مؤدی شود به نقص عهد و منخرط شود در سلک ناقضان عهد و در حق ایشان وعید، ثابت شده؛ پس مناسب چنان می‌نماید که بجای عزم، پناه برد به حق سبحانه و تضرع و زاری نماید از اجرای گناه» (همان:۴۳).

عقیدهٔ عبدالقادر گیلانی حاوی نکتهٔ تازه‌ای نیست و همان باور عمومی دربارهٔ توبه را منعکس می‌کند؛ او توبه را بر دو وجه برمی‌شمارد؛ یکی توبه در حق بندگان و دیگر

دربارهٔ آنچه بین تو و خدا واقع شده است که به وسیلهٔ استغفار به زبان و پشیمانی در دل و عزم بر آنکه دیگر به آن مراجعه نکند، صورت می‌گیرد. این تائب باید از ظلم بپرهیزد و تلاش در کثرت حسنات نماید تا این حسنات، در روز قیامت برای او قضایی باشد که حسنات را از او بگیرند و در میزان خصمان و صاحبان مظالم او قرار دهند و کثرت حسنات او باید به اندازهٔ کثرت مظالم بندگان باشد که عملاً چنین عملی ممکن نیست (گیلانی، بی تا، جزء۲:۱۲۷).

ملاحظه می‌شود که مبحث توبه هم از نظر کمیت؛ یعنی اینکه تعداد زیادی از صوفیان این قرن به آن پرداخته‌اند و هم از نظر ارائهٔ دیدگاه‌های جدید، نسبت به ادوار پیشین، پیشرفت چشمگیری داشته است که این ترقی و پیشرفت مبحث توبه نیز در چهارچوب شریعت‌گرایی افراطی و تقید به ظواهر دین جای می‌گیرد.

۴-۲- ارادت

ارادت را می‌توان یکی از مراحل توبه به شمار آورد. همان طور که گذشت قشیری در باب توبه چندان سخن نمی‌گوید و آن را چون دیگران به مراحل و تقسیماتی، مقسوم نمی‌کند، ولی مبحث ارادت را مطرح می‌کند که با مرحلهٔ اوبت یا بازگشت که هجویری و قبل از او دقاق مطرح می‌کنند، برابر است؛ زیرا آن‌ها توبه را صرفاً پشیمانی گناه به شمار نمی‌آورند، بلکه عزم بر ترک گناه و پیروی از اوامر شرع را بخش عالی‌تر آن به شمار می‌آورند که پس از پشیمانی باید به این بخش مقید بود؛ زیرا که هدف از پشیمانی، رسیدن به آن چیزی است که قشیری با نام «ارادت» از آن یاد می‌کند.

قشیری در تعریف آن می‌گوید که ارادت، «ابتدای راه سالکان باشد و آن نامی است و نخستین منزل قاصدان را به خدای سبحانه و تعالی. این صفت را ارادت نام کرده‌اند؛ زیرا ارادت مقدمهٔ همهٔ کارها باشد و هر چه ارادت بنده بر آن مقدم نباشد نتواند کرد. چون این اول کارها باشد، آن را که طریق خدای عزوجل ورزد، ارادت نام کردند مانند قصد اندر کارها که مقدمهٔ آن بود» (قشیری،۱۳۴۵:۳۰۸).

بر اساس این سخنان، سالک پس از آنکه از غفلت و گناه،پشیمان شد، صاحب ارادت می‌شود و قصد در پیمودن راه به سمت خدا می‌کند که از ملازمات این قصد و اراده، پرهیز از گناه و غفلت و پایبندی به طاعات و عبادات است.

در سدهٔ ششم معنای متفاوتی از آن ارائه می‌شود که با ریاضت پیوند دارد. ابونجیب سهروردی در بیان معنای اراده می‌گوید: «استدامت رنج است و ترک راحت» (سهروردی، ۷۴:۱۳٦۴) که بیانگر تهذیب و ریاضت است. عبدالقادرگیلانی نیز چنین معنایی از آن به دست می‌دهد؛ او ذیل اراده اظهار می‌دارد که «ترک کردن آنچه بر اساس عادت صورت می‌گیرد و حقیقت اراده برانگیختن قلب در طلب حق است و ترک کردن غیر او. پس هنگامی که عبد عادتی را که وابسته به حظوظ دنیا و آخرت است ترک کرد، پس ارادهٔ او در آن وقت به تجرد می‌رسد. با این وجود، اراده مقدمهٔ همهٔ امور است که پس از آن «قصد» قرار می‌گیرد، سپس عمل که طریق هر سالکی است و اسم نخستین منزل قاصد است. قال اللّه عزوجل لنبیه صلی اللّه علیه و سلم «ولاتَطردُالذینَ یدعونَ ربَهُ بالغداة والعشی یریدون وجهَهُ» که بر اساس این آیه آشکار می‌شود که حقیقت اراده، خواستن «وجه اللّه» است و مرید باید بدین صفت متصف باشد(گیلانی، بی‌تا، جزء۲:۱۵۸). هر چند در ادامهٔ سخن گیلانی اراده به همان معنای نخستین تعلق می‌گیرد، اما آنکه می‌گوید اراده ترک عادت است را می‌توان جزئی از ریاضت و مرتبط بدان دانست؛ زیرا ترک عادت از دشواری‌ها است و انجام آن نوعی ریاضت و تحمل رنج و سختی در پی دارد.

۴-۳-همت

از دیگر موارد ابداعی سدهٔ چهارم می‌توان به همت اشاره کرد. در این باره فقط یک جمله از ابوبکر طمستانی در حلیة الاولیا نقل شده است که مخاطب را به همت سفارش می‌کند؛ زیرا همت را مقدمه و مدار همه چیز می‌داند و معتقد است که رجوع همه چیز به همت است (ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰:۳۸۲) منظور او از همت، همان اراده و خواست است که پس از طلب در شخص ایجاد می‌شود و طالب را برای رسیدن به مطلوب به حرکت وا می‌دارد. به همین سبب است که آن را مقدمهٔ همه چیز می‌داند؛ زیرا تا این خواست و اراده نباشد، چیزی انجام نخواهد شد. خواجه عبداللّه انصاری فقط در صدمیدان از آن به عنوان میدان چهل و نهم نام برده است و رعایت را به عنوان نتیجهٔ آن ذکر می‌کند. وی در تعریف همت می‌گوید:«خواست است به دل، به قیمت دل»(انصاری، ۴۵:۱۳٦۰).همت در این معنا با آنچه که طمستانی از آن در نظر دارد،

دارای یک معنا و مفهوم است. انصاری همت را در مورد امور دنیا و عقبی و حق معطوف می‌داند و همت در دنیا را قطع از دنیا می‌داند و همت در عقبی را برق نجاتی می‌داند که عنان آن در اختیار مرد است. او معتقد است که همت در حق، بشارت رستگاری است که مرد را با یک نیاز از همهٔ نیازها آزاد می‌کند(انصاری، ۴۵:۱۳۶۰). در این معنی همت با خواست و اراده،مترادف می‌شود، هر چند که پیر هرات اراده را جداگانه با مفهومی متفاوت بیان می‌کند.

انصاری در صدمیدان مباحث دیگری نیز مطرح می‌کند که برخی از آن‌ها مربوط به مرحلهٔ زهد است؛ مانند رعایت، مداومت، خشوع، رهبت، تزلل، اخبات، وجل، اشفاق، عزم، تبتل، موافقت، تجرید، یقظت، لحظه، قصد، احسان و حرمت که در واقع هر کدام از نظر معنا به یکی از مباحث دیگر شبیه است و نام‌گذاری مجدد آن، نتیجهٔ دقت او در مباحث و تلاش برای تقسیم بندی و وسواس در تعیین حدود اصطلاحات است؛ مثلاً، خشوع و رهبت و وجل، بخشی از خوف هستند و عزم با قصد در یک معناست و تجرید و تبتل، در ارتباط با زهد و عزلت، معنا می‌یابد.

۴-۴- عبادات

مهمترین وجه تمایز مکتب جنید، پای بندی او و یارانش به ظواهر شریعت است. جنید در لحظات آخر زندگی مشغول تلاوت قرآن است (قشیری،۵۳:۱۳۴۵). جنید عبادت را برای عارفان، زیباتر از تاج بر سر پادشاهان می‌داند (ابی نعیم،۱۹۶۷، ج ۱۰:۲۵۷). دقت او در توجه دائمی به خدا و سخت‌گیری اش در انجام امور شریعت به حدی است که می‌گوید: «اگر صادقی به هزار سال با خدا می‌گردد، پس یک لحظه از و برگردد، آنچه از وی گذشت بیش از آن است که بیافت»(قشیری،۵۲:۱۳۴۵).در بین عبادات به نماز و روزه بسیار اهمیت می‌دهد و می‌گوید:«روزه نصف طریقت است»(هجویری، ۴۱۳:۱۳۸۰؛عطار، ۳۸۷:۱۳۷۰) و گفته است که هر مریدی که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد (سهروردی،۹۴:۱۳۶۳)؛ به همین سبب است که او خود هر روز به دکان می‌رود و پرده می‌اندازد و چهارصد رکعت نماز می‌کند و به خانه بازمی‌گردد(قشیری،۵۲:۱۳۴۵). او خزاز بوده و در بازار دکان داشته و به کسب

مشغول بوده است، اما بر مذهب او،«کسب کردن فریضه نیست لکن طاعت است، همچون نماز نوافل و به کسب کردن به خدا تقرب افتد و روزی از کسب نبیند تا جرّ منفعت کند»(کلابادی،۱۳۷۱:۳٦۴؛ مستملی بخاری،۱۳٦۵:۱۱۰۹).

معروف کرخی، از پایه‌گذاران و استادان با واسطهٔ جنید، نیز دائم الصیام بوده است و گفته است که هر روز صبح روزه بودم مگر آنکه کسی مرا به طعامی می‌خواند که دعوتش را اجابت می‌کردم و نمی‌گفتم که روزه‌ام (ابن جوزی، ۸۰ ۱۹:٦۴۴). شبلی، مهمترین و تأثیرگذارترین شاگرد او، هنگامی که در بستر افتاده و آخرین دقایق حیات دنیوی را می‌گذراند، تخلیل را فراموش نمی‌کند (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰:۲۵۷).

همین تعهد دینی، باعث رواج و مقبولیت بیش از اندازهٔ مکتب جنید شده است. خواجه عبدالله انصاری هم علت مقبولیت وی را در پیرویش از اوامر شرع می‌داند و این که امر و نهی را بزرگ می‌داشته است (انصاری،۱۳٦۲:۱۰۵) دلایل این تقید می‌تواند متفاوت باشد؛ اما مهمترین دلایل آن را می‌توان در شرایط جامعه و دیدگاه‌ها و پایگاه اجتماعی آن‌ها جستجو کرد:

۱- جنید و استادان و شاگردانش، قبل از صوفی بودن، فقیه و محدّث بوده‌اند. او خود گفته است:«کسی که قرآن حفظ ندارد و حدیث ننوشته و فقیه نیست، شایستگی مقتدایی را ندارد» (خطیب بغدادی، بی تا، ج۷:۲۴۳). دربارهٔ جنید گفته شده که در حلقهٔ درس ابوثور، در سن بیست سالگی فتوی می‌داده است (ابن جوزی،۱۹۹۲، ج۱۳: ۱۱۸؛ و ۱۹۸۵، ج۲:۴۲۴) و او را راوی حدیث نیز می‌دانند (خطیب بغدادی، ج ۷:۲۴۱). در سلسلهٔ راویان حدیث نبوی «اتّقوافراسةَالمؤمنِ فانّه ینظرُ بنورِاللّهِ»، جنید نیز قرار دارد. خلیفه و جانشین جنید، یعنی جریری نیز از فقها بوده است؛ به همین سبب است که پیروان این مکتب به انجام همهٔ اوامر شریعت بسیار علاقه‌مند بوده‌اند و در انجام آن بسیار دقیق و پای‌بند.

۲-از دیگر عوامل پای‌بندی جنید به اوامر شریعت می‌توان از اوضاع اجتماعی آن روزگار نام برد. به علت حضور فقهای سخت‌گیری در بغداد که نفوذشان حتی باعث اعدام حلاج شد، ایجاب می‌کرد که جانب احتیاط را در رعایت ظواهر شریعت، بیشتر ملحوظ دارد.

۳- پای‌بندی او به پیروی کامل از قرآن و سنت را می‌توان در مخالفت او با مسألهٔ فقهی قیاس که در بین اهل سنت رواج داشت و ابوحنیفه بانی آن بود، جستجو کرد. این دقت او در رعایت صحیح نکات قرآن و سنت مسلماً واکنش در برابر مسألهٔ قیاس است. باز شدن مبحث قیاس به روزگار ابوحنیفه باز می‌گردد که امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) در برابر او موضع‌گیری می‌کنند. در این باره روایاتی ثبت شده است؛ مثلاً: «ابوحنیفه بر امام صادق وارد شد. حضرت فرمود: به من خبر رسید که تو قیاس می‌کنی. گفت آری، فرمود قیاس مکن؛ زیرا نخستین کسی که قیاس کرد، شیطان بود آن‌گاه که گفت مرا از آتش آفریدی و آدم را از خاک» (کلینی، بی تا، ج ۱:۷۶). امام صادق(ع) از پدرش خبر داد که «علی(ع) فرموده است هر که خود را بر کرسی قیاس نشاند، همیشه عمرش در اشتباه است» (همان:۷۵). محمدبن حکیم گوید «به حضرت ابوالحسن موسی(ع) عرض کردم قربانت شوم ما در دین دانشمند شدیم و از برکت شما، خدا ما را از مردم بی نیاز کرد؛ اما گاهی مطلبی برای ما پیش می‌آید که از شما و پدرانت دربارهٔ آن سخنی به ما نرسیده، پس ما به بهترین وجهی که در نظر داریم، توجه کنیم و راهی را که به اخبار از شما رسیده موافق‌تر است، انتخاب کنیم. فرمود هیهات هیهات این راه از حقیقت دور است، به خدا هر که هلاک شد از همین راه هلاک شد ای پسر حکیم. سپس فرمود خدا لعنت کند ابوحنیفه را که می‌گفت علی چنان گفت و من چنین می‌گویم»(همان: ۷۳).

۴- علت دیگر احتیاط جنید در رعایت دقیق فرمان‌های قرآن و سنت را می‌توان ترس او ازگرفتار شدن در بدعت نام برد. رعایت دقیق سنت رسول(ص) سبب می‌شود که شخص از بدعت به دور باشد و به همین سبب است که امام صادق(ع) فرموده است: «هیچ کس بدعتی ننهاد جز آن که به سبب آن، سنتی را ترک کرد» (همان:۷۵). علی(ع) دراین باره می‌فرمایند «قدخاضُوا بحارَالفتنِ وخُذوا بالبدعِ دون السننِ» (شریف رضی، ۱۳۸۰: ۱۵۲). سری سقطی دراین باره می‌گوید:«قلیلُ فی سنةٍ خیرٌ من کثیرٍ معَ البدعةِ» (سلمی،۱۹۵۳:۲۵۳). گویی این وسواس در پیروی از آیات قرآن و سنت، امری عمومی در روزگار جنید بوده است که خود ناشی از اوضاع اجتماعی است؛ به همین سبب کلینی که هم روزگار جنید است دربارهٔ رعایت دقیق کتاب و سنت در اصول کافی می‌گوید: «کسی که دینش را از کتاب خدا و سنت رسول(ص) بگیرد، پایدار است و کسی

که دینش را از دهان مردم بگیرد، مردم او را طرد می‌کنند و کسی که امرش را از قرآن نشناسد، از فتنه برکنار نیست و به همین علت بر اهل این روزگار این ادیان فاسد و مذاهب شنیع گسترش یافته است که همه‌اش مستلزم کفر و شرک است. کسی که خدا یاریش کند دینش را از کتاب خدا و سنت نبی می‌گیرد» (کلینی، بی تا، ج ۱: ۷). اوج این پای بندی به کتاب خدا و سنت رسول(ص) را همان‌گونه که گذشت در بین شیعه و روایات امامان معصوم -علیهم‌السلام- می‌توان یافت. امام صادق در این باب می‌فرماید: «چون حدیثی به شما رسید و از قرآن یا قول پیامبر(ص) گواهی بر آن یافتید، اخذش کنید؛ وگرنه برای آورنده‌اش سزاواراست» و همچنین می‌فرمایند: «هر موضوعی باید به قرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، دروغی است خوش نما» (کلینی، بی تا، ج ۱: ۸۹). این لزومِ پیروی از رسول اکرمِ(ص) و به کار بستن اوامر قرآن به روزگار حضرت ختمی مرتبت باز می‌گردد. ایشان دراین باره می‌فرمایند «من یَطِعَ اللّهَ و رسولَهُ فَقَدرَ شَدَو مَن یعصیها فقد غَوی» (خراسانی، بی تا: ۸). امیرالمؤمنین(ع) نیز دربارهٔ لزوم تبعیت از این دو گوهر می‌فرمایند: «لاتَشرکوا باللّهِ جلَّ ثناؤهُ شیءً و محمداً فلا تضیعوا سنّتَهُ اقیمواهذین العمودین واوقدواهذین المصباحین» (کلینی، بی تا، ج ۲: ۶۶). معروف کرخی دربارهٔ لزوم رعایت اوامر شریعت می‌گوید: «جستن بهشت بدون عبادت، گناهی از گناهان است» (سلمی، ۱۹۵۳: ۸۹). حارث محاسبی که استاد جنید است در این باره گفته است: «لایَنبغی أن یَقلبَ العبدُالورعَ بتضییعِ الواجبِ» (همان ۵۸). محاسبی در جهت رعایت صحیح اوامر شریعت، دلیل دیگری نیز ذکر می‌کند که «علامت محبت بنده نسبت به خدا اتباع مرضات اللّه و تمسک به سنن رسول‌اللّه(ص) اس ت» (ترمذی، ۱۹۶۵: ۴۵۴).

۵- از دیگر علل علاقه‌مندی آن‌ها به عبادات، وسیله دانستن آن است برای رسیدن به خداوند (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۷۱۶). جنید تمام علوم خویش را مدیون عباداتی می‌داند که در درگاه خداوند انجام داده است و در جواب شخصی که از او می‌پرسد که این علوم را از کجا فراگرفته‌ای می‌گوید: «حاصل سی سال به عبادت نشستن است در برابر خداوند در زیر آستانه خانه‌ام» (خطیب بغدادی، ج ۷: ۲۴۵؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲؛ سبکی، بی تا، ج ۲: ۲۹). او عبادات را به دلیل آنکه وسیله‌ای برای رسیدن

به خداست، به دقت انجام می‌دهد (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۷۱۶) و چون هنگام پیری از او می‌خواهند که به علت ضعف، از بخشی از نوافل دست بردارد می‌گوید: «این چیزهایی است که اندر بدایت هر چه یافته‌ام، بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای، محال باشد که دست از این بردارم» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۹۱) و «اگر هزار سال بزیم، از اعمال، یک ذره کم نکنم، مگر که مرا از آن باز دارند» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۶۷). حتی پس از مرگش کسی او را در رؤیا می‌بیند که می‌گوید: «طاحَتْ تلکَ الاشاراتُ و غابت تلک العباراتُ و فُنِیَت تلک العلومُ و نُفِدَت تلکَ الرسومُ و ما نَفعنا الارکعاتٌ کنّا نرکعنا فی الاسحارِ» (خطیب بغدادی، ج ۷: ۲۴۸). او برای مریدان رعایت هشت نکته را ضروری می‌داند که عبارت است از: وضوی دائمی، روزه دائمی، خلوت دائمی، ذکر دائمی، توجه دائمی دل به شیخ، دوام نفی خاطر و این که حق هیچ گونه اعتراضی نسبت به خدا به خود ندهد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۶۸) که بیشتر آنها در واقع رعایت اوامر شرع است؛ همانند وضو، روزه، ذکر و رضا.

۶- علت دیگر سخت‌گیری او در رعایت دقیق فرامین شرع را می‌توان در بحث وقت و دیدگاه او دربارهٔ وقت جستجو کرد. در این باره می‌گوید که اگر وردی از او فوت شود، قضای آن ممکن نیست؛ زیرا وقت آن دوباره باز نخواهد گشت که بتواند آن را انجام دهد و هر وقت، مخصوص انجام اعمال خودش است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۹۷). از معروف کرخی نیز حکایتی در این باره نقل شده است؛ آورده‌اند که حجام در حال کوتاه کردن شارب او بود و معروف نیز در آن حال تسبیح می‌گفت. حجام به او می‌گوید من در حال مرتب کردن شارب تو هستم و تو در حال تسبیح گفتن؟ وی در جواب می‌گوید تو کار خود می‌کنی، ولی من کار خود نکنم؟! (ابن جوزی: ۱۹۸۰: ۶۴۵).

۷- او بر خلاف بسیاری دیگر که راه رسیدن به حقیقت را به تعداد نفوس خلایق می‌دانند، معتقد است که «همهٔ راه‌ها بر مردم مسدود است، مگر کسی که دنباله روی از حضرت رسول(ص) کند و تابع سنت باشد و راه او را ملازم باشد» قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲؛ ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۴۱۸). علم تصوف را وابسته به کتاب و سنت می‌داند و می‌گوید کسی که قرآن حفظ نکند و حدیث ننویسد و

فقیه نباشد شایستگی رهبری را ندارد (قشیری، ۵۲:۱۳۴۵؛ ابی نعیم، ج ۱۰: ۲۵۵؛ خطیب بغدادی، ج ۷: ۲۴۳). در همین راستا عبودیت را رعایت دو خصلت می‌داند؛ یکی صدق افتقار به خدا در نهان و آشکار و دیگر اقتدای صحیح به رسول خدا(ص) (عطار، ۳۸۵:۱۳۷۰).

۸- موضع گیری در برابر کسانی که به بهانهٔ رسیدن به خداوند، عبادات را ترک می‌کنند، نیز از دیگر دلایل التزام شدید او به ظواهر شریعت است. در این باره می‌گوید که کار آن‌ها در نظر من زشت است و آن که دزدی کند و زنا کند، نکو حال‌تر باشد از این افراد (سلمی، ۱۵۹:۱۹۵۳؛قشیری، ۵۱:۱۳۴۵؛سهروردی،۳۲:۱۳۶۴).

اکثر شاگردان جنید در بغداد می‌زیستند که محل خلافت اسلامی بود و به دلیل این مرکزیت، پیروان دیگر نحله‌های فکری نیز در بغداد حضور پررنگی داشتند. یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار، حضور فقها و متشرعین متعصب و سخت گیر در بغداد و در دستگاه خلافت بود. آن‌ها تسلط زیادی بر خلیفه و دستگاه سیاسی و نظامی آن روزگار داشتند. این فقها به سبب راه و روش و همچنین مرجع بودن در رهبریت دینی، احساس وظیفهٔ بیشتری می‌کردند و چون صوفیان را بدعت گذار می‌دانستند، نسبت به آنان به دیدهٔ انکار می‌نگریستند و رابطهٔ خوبی بین این دو فرقه نبود. اوج این اختلاف را در حادثهٔ قتل حلاج می‌توان مشاهده کرد. به سبب حضور چنین رقیب قدرتمند و سخت‌گیری، طبیعی بود که صوفیان نیز از خود نقطه ضعفی نشان ندهند، مخصوصاً در زمینهٔ عبادات و انجام ظواهر شریعت، تا بهانه‌ای برای سرکوب شدن به دست مخالفان ندهند. به سبب همین عامل است که جنید با زیرکی، همیشه در انجام عبادات تأکید دارد و پیروانش نیز که شاهد قتل حلاج بودند، در این زمینه راه استاد خویش را ادامه دادند.

از جریری که خلیفه و جانشین جنید است، دربارهٔ رعایت عبادات و ظواهر شریعت بیشترین سفارش را در دست داریم و حتی شبلی که سکر مسلک است، در رعایت این عبادات از خود وسواس زیادی نشان می‌دهد و دقیقه‌ای از نکات شرعی را فروگذار نمی‌کند (سهروردی، ۱۶۸:۱۳۶۳).

مرتعش درست کردن اصول بندگی بر اساس سنت نبوی و عبادات را برترین رزقی می‌داند که از خداوند به بنده می‌رسد (سلمی، ۳۵۱:۱۹۵۳؛ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج

۳۵۵:۱۰؛انصاری، ۳۸۷:۱۳۶۲)؛یعنی بندگی انسان هنگامی درست و صحیح است که سنت رسول اکرم(ص) دقیق انجام شود و عبادات به درستی به جا آورده شود.

بکران دینوری از شبلی روایت کرده است که وقت وفات گفت: «بر من یک درم از مظلمه‌ای بود و چندین هزار درم صدقه کردم صاحب آن را و بر دل من هیچ چیز از آن بزرگتر نیست. پس گفت مرا آبدست بده. من او را آبدست می‌دادم و فراموش کردم خلال کردن محاسن او و در آن حال زبان وی از کار فرو رفته بود، دست من بگرفت و در محاسن خود برد و عرق از پیشانی او روان گشته و این قدر از سنت بر وی نمی‌گذشت و پس وفات کرد»(سهروردی، ۱۶۸:۱۳۶۲). شبلی در تعریف بندگی می‌گوید که «عبودیت برخاستن ارادت تو است در ارادت او و فسخ ارادت و اختیار توست در اختیار او و ترک آرزوهای توست در رضای او»(عطار، ۱۳۶۶،ج ۲، ۱۵۱) که البته این تعریف با آنچه مرتعش از بندگی می‌گوید، تفاوت دارد؛ تعریف شبلی قدری طعم صوفیانه دارد و بندگی را قدری سخت‌تر از آن می‌داند که صرفاًانسان به ظواهر شریعت پای بند باشد؛ بلکه معتقد است که ریاضت نیز لازم است.

جریری در انجام عبادات اصرار زیادی دارد و هنگامی که از او پرسیده می‌شود «کی سنگینی عبادات از بنده ساقط می‌گردد؟»می‌گوید هیهات از این سخن، از انجام آن چاره‌ای نیست هر چند که در انجام آن سختی باشد (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰:۲۷۶؛ سلمی، ۲۶۲:۱۹۵۳). او خود در انجام عبادات و رعایت سنت بسیار وسواس دارد و نهایت ادب و دقت را در این راه انجام می‌دهد، به طوری که برای رعایت ادب با خدای تعالی، حتی در خلوت بیست سال پای خویش را دراز نکرده است (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۴۷). البته این رفتار را جنید از سری سقطی نیز نقل می‌کند و ممکن است ابن جوزی را در انتساب صحیح این روایت،اشتباهی رخ داده باشد؛ زیرا به غیر از او هیچ جای دیگر ثبت نشده است.

جریری در اهمیت انجام تکالیف شرع، یک دلیل اقامه می‌کند که «دیدن صحت اصول به ستودن فروع بود و درست کردن فروع به عرضه دادن بر اصول بود و راه نیست به مقام مشاهده، مگر به تعظیم آنچه خدای تعالی آن را تعظیم کرده از وسایل و وسائط و فروع»(سلمی، ۱۹۵۳: ۲۶۳؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۶۵؛ معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۲:

۵۰۷). وی در عین اینکه تأکید بر انجام صحیح عبادات دارد، ولی معتقد است که هیچ کس نمی‌تواند به پشتوانهٔ رعایت سنت و انجام عبادات، چشم به رستگاری و رسیدن به محبوب داشته باشد او در این باره می‌گوید:« کسی که خیال کند که عملی از اعمالش او را به خواستش می‌رساند، چه آن خواسته پست باشد و چه عالی، همانا از طریق صحیح گمراه شده است؛ چون پیامبر(ص) فرمودند که هیچ کس را عملش نجات نمی‌دهد. پس آن چیزی که نمی‌تواند از ترس نجات دهد، چگونه می‌تواند به آرزو و خواسته‌ها برساند.»(ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۴۸؛ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۴۷). خلدی می‌گوید که فقط در برابر خداوند، بنده‌ای خالص باش و اما در برابر دیگران آزاده باش (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۷). او معتقد است که با بودن نفس و خواسته‌هایش کسی لذت عبادات را درک نمی‌کند (ذهبی، ۱۹۸٦، ج۱۵ : ۵٦۰)؛در حالی که واسطی معتقد است که نباید از انجام عبادت لذت برد؛ زیرا این لذت همانند سم کشنده است (انصاری،۱۳٦۲: ۴۳۳). واسطی همچنین می‌گوید درخواست عوض و ثواب در برابر طاعات ناشی از فراموش کردن فضل خداوند است (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

بر اساس این روایات می‌توان خلاصهٔ دیدگاه‌های شاگردان جنید دربارهٔ عبادت و پیروی از سنت را در مواردزیر بیان کرد:

۱- انجام عبادات و ظواهر شریعت هیچ گاه از بنده ساقط نمی‌شود.

۲-اساس بندگی و عبودیت بر مبنای عمل به ظواهر شریعت و پیروی از سنت است.

۳- بدون رعایت فروع که همان عبادات و ظواهر است، راهی برای رسیدن به اصول یعنی مشاهده وجود ندارد.

۴- انجام عبادات در عین حال که ضروری است، اما نمی‌توان برای رستگاری به آن اعتماد کرد.

۵- با بودن نفس و تمایلات و خواسته‌های آن، لذت عبادت بر کسی آشکار نمی‌شود.

٦-نباید به عبادات و طاعاتی که انجام می‌شود مغرور شد؛ زیرا لذت بردن از انجام عبادت همانند سمی کشنده است.

مفهوم همهٔ موارد فوق را در سخنان بازمانده از جنید می‌توان یافت با این تفاوت که

از جنید روایات بیشتر و متنوع‌تری ثبت شده است که نشان از اهتمام خاص او به این مبحث است.

آنچه که مسلم است، پیروی بلاشرط یاران جنید از اصول شریعت است و در بین سخنان آنان، برای انجام عبادات، بسیار سفارش شده است. معمولاً همهٔ پیروان این مکتب در سدهٔ چهارم، هر چند که اکثر آنان در محیطی خارج از بغداد زندگی می‌کنند، اما همانند گذشته التزام شدیدی به انجام عبادات و فرایض دارند.

ابوالفضل ختلی در سدهٔ چهارم، عبودیت را در افتقار به خدا و حسن اقتدا به رسول(ص) خلاصه می‌کند و معتقد است که در انجام این امور، نفس را هیچ راحت و نصیب نیست (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲:۲۸۵). او دربارهٔ عبودیت می‌گوید که «گذشته را نباید به یاد آورد و آینده را نباید چشم داشت. آنچه در وقت است را ملتزم باش؛ این است صفت عبودیت» (جامی،۱۳٦٦:۲۸۵).

ابوبکر طمستانی معتقد است که با انجام عبادات می‌توان به مرتبهٔ صحابه رسید. او در این مورد می‌گوید که «راه پیداست و کتاب و سنت در میان ماست و فضل صحابه معلوم است، از آنکه سابق بودند به هجرت و صحبت رسول‌اللّه(ص) و هر که از ما صحبت کتاب و سنت کند و خویشتن را بشناسد و به دل با خدای هجرت کند، او صادق و مصیب است»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۸۲؛ قشیری، ۱۳۴۵:۸۱). سلمی رعایت کردن اوامر شریعت و حفظ جوارح بر اساس فرامین خدا و رسول را از آداب صوفیه می‌داند (پورجوادی، ۱۳٦۹:۳۵۲). دقاق، عبودیت را برتر از عبادت می‌داند و می‌گوید: «عبودیت تمام‌تر از عبادت بود که اول عبادت بود پس عبودیت، عبادت عوام مؤمنان را بود و عبودیت خواص را و عبودت خاص خواص را. عبادت، اصحاب مجاهدت را بود و عبودیت، ارباب مکابدت را و عبودت، صفت اهل مشاهدت بود. هر کس به نفس خود با حق سبحانه مضایقت نکند، او صاحب عبادت بود و هر کس که به دل بخیلی نکند باز او، صاحب عبودیت بود و هر کس که روح از او دریغ ندارد، او صاحب عبودت بود»(قشیری، ۱۳۴۵:۳۰۳). دقاق معتقد است که ربوبیت نعت حق است و از او زایل نمی‌شود پس عبودیت هم که نعت خلق است، نباید از او جدا شود (قشیری ۱۳۴۵: ۳۰۷؛عطار،۱۳۳٦،ج ۲:۱٦٦).

همان طور که گذشت. دقاق عبادت را دارای مراتبی می‌داند که مرتبهٔ نهایی آن یعنی عبودت، منتهی به مشاهده می‌گردد. ابوعثمان مغربی نیز به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید: «کسی که در عبودیت. به حقیقت رسیده باشد، سرّ او با مشاهده پاکیزه می‌گردد»(سلمی،۱۹۵۳: ۴۸۱)و عبودیت را پیروی از امر خدا برای مشاهدهٔ او می‌داند (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲: ۲۶۱). ابوالعباس سیاری برای عبودیت فایده‌ای ذکر می‌کند و فایدهٔ آن را معرفت می‌داند و می‌گوید عبودیت، معرفت معبود و قیام به عهود است (ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۸۱؛سلمی،۱۹۵۳: ۴۴۵). نصرآبادی نیز همچون سیاری. معرفت را نتیجهٔ عبودیت و متابعت سنت می‌داند.او انجام فرایض‌الله را عامل قربت برمی‌شمارد و معتقد است که انجام نوافل مایهٔ ایجاد محبت است (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲: ۲۶۵) نصرآبادی مشاهده را نیز از نتایج عبودیت می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۷).

بنابراین می‌توان گفت که عبودیت لازمهٔ بندگی خداست و از انجام اوامر حق و پیروی از سنت نبوی حاصل می‌شود و باعث معرفت و مشاهده می‌گردد. با توجه به همین چند نکتهٔ مختصر، مشخص می‌شود که انجام عبادات و رعایت فرمان‌های شریعت، در عقیدهٔ این عده بسیار مهم بوده است و عامل معرفت و مشاهده و به عبارت دیگر، زیر بنای همهٔ تصوف و عرفان به شمار می‌رود؛ ولی آنچه که آشکار است این مسأله است که این افراد دیگر سخت‌گیری های جنید و شاگردانش را دربارهٔ رعایت اوامر شریعت ندارند و یا لااقل چنین تأکیداتی از آنان نقل نشده است. علت این امر را می‌توان در تغییر موقعیت مکانی و زمانی دانست. جنید و بیشتر شاگردانش در بغداد می‌زیستند که فرهنگ آن از طرف فقها و اهل سیاست به شدت کنترل می‌شد و هرگونه احتمال انحراف و بدعتی با مخالفت و برخوردهای شدید مواجه می‌شد؛ اما در سدهٔ چهارم، حوزهٔ جغرافیایی این مکتب به خراسان منتقل شد که نسبت به بغداد محیط آرام‌تری داشت و تنوع عقاید تا اندازه‌ای تحمل می‌شد. به همین سبب نیازی به تأکید و سخت‌گیری در انجام ظواهر شریعت احساس نمی‌شد؛ چون که همانند بغداد، خطر تهمت زدن به صوفیان و بدعت‌گزار دانستن آنان کمتر بود.

دربارهٔ عبادت و پای‌بندی به سنت رسول(ص)، در سدهٔ پنجم نیز روایات زیادی در دست است. در کتب مؤلفان این قرن، معمولاً فصولی دربارهٔ نماز و روزه و حج و

دیگر ارکان شریعت نوشته شده است. در باب لزوم تبعیت از رسول(ص) هم که بخشی از اصول این مکتب است، سخنان زیادی ثبت شده است.

ابوسعید در لزوم انجام عبادات و رعایت ظواهر شریعت و تبعیت از پیامبر(ص) می‌گوید: «العبودیةُ شیئان: حسنُ الافتقارِ الی‌اللّهِ و هذا من باطنِ الاحوالِ و حسنُ القدوةِ برسولِ اللّهِ و هذا لیس للنفسِ فیه‌نفسٌ وراحةٌ»(ابوالخیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۹۴). ابوالعباس قصاب هم در این باره اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: «پسر قصاب، بندهٔ خداست در امر و نهی و رهی مصطفی است در متابعت»(همان: ۴۹).

خواجه عبداللّه انصاری دراین باره، بسیار سخن دارد و نقاوهٔ عقیده‌اش این است که «تا از خود بنپسندی خوشت نیاید و لذت نیابی و پسند از خود شرک است. طاعت بگزار، چنان‌که فرمان است، به شرط علم و سنت. آن‌گاه از خود مپسند و به وی سپار و پسند خود بر روی دیوزن»(انصاری، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

اخی فرج زنجانی دربارهٔ عبودیت عقیده‌ای دارد که خالی از ابهام نیست؛ او می‌گوید: عبودیت جدای از ربوبیت، زوال و نقصان است و ربوبیت جدای از عبودیت محال است (عین‌القضات، تمهیدات، بی تا: ۲۷۵). ممکن است که منظورش از عبودیت بدون ربوبیت، انجام ندادن عبادات باشد، ولی مفهوم روشنی از ربوبیت بدون عبودیت نمی‌توان برداشت کرد. هجویری فصل‌های مبسوطی از کتابش را به مسائل عبادی اسلام همانند نماز، زکات، روزه، حج اختصاص داده است که نشان از اهمیت پای بندی به عبادات دارد.

در این سده همانند گذشته دربارهٔ عبودیت و سخت‌گیری در انجام عبادت‌ها اثری نیست و آن تأکیدهایی که جنید و شاگردانش به چشم نمی‌خورد. علت این امر را همانند سدهٔ چهارم می‌توان در تغییر محیط جغرافیایی و حوزهٔ گسترش مکتب جنید و تغییر شرایط اجتماع جستجو کرد. گفته شد که در این قرن، حوزهٔ تبلیغ این مکتب به طور کامل از بغداد به خراسان منتقل می‌شود. به علت تغییر مکان از بغداد، دیگر سخت‌گیری‌های آن منطقه نیز از بین می‌رود. چون‌که بغداد به سبب مرکزیت، اقشار مختلف مدعی شرع از جمله فقها، متکلمان، فلاسفه، صوفیان و دیگر نحله‌های فکری را در خود جای داده بود. به علت این تنوع آرا، فقها و روحانیون نسبت به هرگونه لغزش از اصول و فروع

شریعت، حساسیت نشان می‌دادند و با هرگونه بدعت برخورد می‌کردند. از جمله فرقه‌هایی که همیشه مورد ایراد فقها قرار می‌گرفتند، صوفیان بودند. به جهت سخت‌گیری‌ها و تعصب‌ها و احتمالاً کدورت‌ها و تنگ نظری‌ها، صوفیان سعی می‌کردند گذشته از التزام به شریعت، نسبت به رعایت آن سخت‌گیریهایی هم از خود نشان دهند تا در معرض اتهام و بدعت قرار نگیرند. با انتقال این مکتب به خراسان، موقعیت و جوّ اجتماعی تغییر یافت؛ دیگر نه آن سخت‌گیری‌های دینی به شدت بغداد رواج داشت و نه اینکه در خراسان، همانند بغداد، صوفیان در معرض اتهام و ارتکاب بدعت بودند، بلکه به صوفیان در این منطقه به چشم روحانیون و پشتیبانان و نمایندگان واقعی دین نگریسته می‌شد. به همین سبب است که دیگر مانند گذشته، آن همه تأکید و سخت‌گیری دربارهٔ رعایت ظواهر شریعت و عبادات دیده نمی‌شود که البته این سخن بدان معنا نیست که این صوفیان در امور شریعت و عبادات، گرفتار تساهل شده‌اند، بلکه چون رقیبی سخت‌گیر همانند فقها و روحانیون در این منطقه حضور ندارند، نیاز چندانی نمی‌دیده‌اند برای اظهار و آشکار کردن اینکه در رعایت عبادات و اوامر شریعت پای بند هستند، وگرنه از آثار به دست آمده از این قرن، کاملاً مشهود است که دقیقه‌ای از مسائل و اوامر شریعت را فروگذار نمی‌کرده‌اند.

انجام دقیق عبادات که از ویژگی‌های اصلی مکتب جنید است، در قرن ششم نسبت به دو سدهٔ گذشته به نهایت رشد خود می‌رسد و بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد و دربارهٔ آن از طرف اکثر صوفیان این سده، اظهارنظر می‌شود. مهمترین مبحثی که در این سده، ذیل این عنوان قرار می‌گیرد، عبودیت است؛ یعنی بنده به جهت عبدبودن، ملزم به انجام اعمالی است که مقتضای بندگی او است. عمل مهم دیگر که در ارتباط با این مبحث در این سده مطرح می‌شود، پیروی از شریعت است.

عبدالقادر گیلانی در اهمیت پیروی از شریعت و جایگاه آن در بین صوفیان می‌گوید که «لا یکون فی الطریقة و لا فی علمِ‌الحقیقة شیءٌ یخالفُ آدابَ الشریعة»(گیلانی، همان : ۱۸۰). عمر سهروردی سخنان زیادی دربارهٔ پیروی از شریعت و سنت نبودی دارد و در این باب می‌گوید:«تمسک به حبل متین کتاب و سنت و اجماع باید کرد یا دست از اسباب سعادت داشته، شدّزنارو شعار عسلی و قبول جزیه و

عار پیش گرفت؛ یعنی بیرون از فرمودهٔ خدای عزوجل و اشارت نبوی و جادهٔ سلوک مؤمنان، هیچ راهی دیگر به مطلوب گشاده نیست»(سهروردی، ۱۳٦۵: ۸۳). اینکه تنها راه سعادت را پیروی از سنت نبوی می‌داند، همان چیزی است که جنید نیز بارها به آن اشاره کرده است که «همهٔ راه‌ها بر مردم مسدود است، مگر کسی که دنباله روی از حضرت رسول(ص) کند و تابع سنت باشد و راه او را ملازم باشد»(ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۲: ۴۱۸). به سبب اهمیت پیروی از سنت است که عمر سهروردی آن را مقام نخست از مقامات طریقت می‌داند و معتقد است که متابعت از رسول خدا(ص) جامع سایر صفات عبودیت است (سهروردی، ۱۳٦۵: ۸۴). علاوه بر اینکه متابعت از حضرتش را جامع صفات عبودیت می‌داند، در فواید و اهمیت آن دلایل دیگری نیز بیان می‌کند؛ او معتقد است که معرفت فقط نصیب پیامبران می‌شود و از طریق متابعت آنان است که می‌توان به این معرفت دست یافت (همان :٦۷)و همچنین بیان می‌کند که شربت فلاح و رستگاری و هدایت فقط در شربتخانهٔ سنت‌های زاهرش قرار داده شده است و کسی که بخواهد به رستگاری و فلاح برسد، ناچار باید از او تبعیت کند (همان :٦٦). همین دلیل در لزوم تبعیت از نبی(ص) را عین القضات در قالبی دیگر بیان می‌کند؛ او معتقد است که «آفتاب اللّه نورالسموات و الارض» بی آینهٔ جمال محمد دیدن، دیده بسوزد به واسطهٔ آینه، مطالعهٔ جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام و چون بی آینه، معشوق دیدن محال است، در پرده دیدن ضرورت باشد»(عین القضات، تمهیدات :۱۰۳). یعنی که برای مشاهدهٔ حق تعالی ناچار باید از طریق انبیا و بخصوص محمد(ص) اقدام کرد و این عقیده بیانی دیگر از سخن جنید است که معتقد است که جز متابعت رسول(ص) همهٔ راه‌ها بر خلق بسته است. به سبب همین عقاید سهروردی است که الگویی برای پیروی از سنت به شمار می‌رفته است و ممیزهٔ مهم شخصیت او را همین امر می‌دانسته‌اند. در این باره روایتی در نفحات الانس جامی مسطور است که «از شیخ سعدالدین حمویه پرسیدند که شیخ محی‌الدین عربی را چگونه یافتی؟ گفت بحرٌ مواجٌ لانهایةٌله. گفتند شیخ شهاب‌الدین سهروردی را چگونه یافتی؟ گفت: نور متابعت نبی در جبین سهروردی چیزی دیگر است»(جامی، ۱۳٦۲: ۴۷۲).

عبدالخالق غجدوانی نیز متابعت از سنت و جماعت را از نخستین شرط های طریقت

بیان می‌کند (شعیب، ۱۶۳:۱۳۷۹)و جامی در ترجمهٔ او می‌گوید که «روش ایشان (عبدالخالق) در طریقت حجت است و مقبول همهٔ فرقه‌اند علی الدوام در راه صدق و صفا و متابعت شرع و سنت مصطفی و مجانبت و مخالفت اهل بدعت کوشیده‌اند»(جامی، ۳۷۷:۱۳۶۶).

از دیگر مسائل مهمی که عامل انجام عبادت است، پای بندی به عبودیت و انجام شرایط آن است. سهروردی معتقد است که «خلاصهٔ بندگی، سرافکندگی است؛ بنده را جز سلوک جادهٔ تسلیم و رضا راهی به جانب مقصود گشاده نیست»(سهروردی، ۹۳:۱۳۴۵). او می‌گوید: که «عبودیت را جسمی است و جانی؛ جسم او عبارتی از قیام به مواجب فرایض و سنن و امتثال اوامر شرع و انتها از نواهی دین است و جان او عبارتی از حقیقت مراقبه که تعبیر از آن به روح ذکر کرده‌اند»(سهروردی،۲۵۶:۱۳۶۵). او در عوارف‌المعارف، پیروی از اوامر شریعت و انجام عبادات را مرز جدا کنندهٔ صوفیان از مدعیان می‌داند و می‌گوید: «قومی دیگر هستند که فرق میان حدیث نفس و مکالمت دل با حضرت عزت نتوانند کرد و بر بساط انبساط بسالت و عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم شوند و ترک احکام شریعت کنند و از حرام احتراز نکنند و از محرمات تحفظ و تیقظ واجب ندانند. این قوم که بدین صفت موصوف باشند، مفتونان و بددینان باشند و ایشان هیچ نسبتی با صوفیان ندارند»(سهروردی، ۳۲:۱۳۶۴).

عین‌القضات در اهمیت عبودیت می‌گوید که «عبودیت خالی است بالاگرفته بر چهرهٔ جمال ربوبیت، اینجا بدانی که آن بزرگ چرا گفت لیس بینی و بینهُ فرقٌ الاانّی تقدمتُ بالعبودیة. جمال چهرهٔ ربوبیت بی خال عبودیت نعت کمال ندارد و خال عبودیت بی جمال چهرهٔ ربوبیت، خود وجود ندارد»(عین القضات، تمهیدات :۲۷۵). اهمیت عبادت و بندگی و پای بندی به مسائل بندگی به حدی مورد توجه است که به عنوان مثال عین القضات روزه را تأویل می‌کند و آن را گرسنگی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که صوم در عالم حقیقت، عبارت است از خوردن طعام و شراب. کدام طعام؟ طعام ابیت عند ربی. کدام شراب؟ شراب «وکلم اللّه موسی تکلیما». این را صوم معنوی خوانند»(همان، ۹۱).

نجم‌الدین کبری در «السائر الحایر» برای روزه بیست و دو فایده ذکر می‌کند

(نجم‌الدین کبری، ۲۸:۱۳۶۱) که نشان از اهمیت مسائل شریعت در این دوره دارد و آشکار می‌شود که برای تشویق دیگران در انجام دادن اعمال ظاهری شریعت تا چه اندازه تلاش می‌شده است؛ به طوری که تقریباً تمام حجم کتاب «الغنیه» تألیف عبدالقادر گیلانی به مسائل بندگی و عبادات و شیوهٔ صحیح آن‌هابا همان میزان‌های شرعی و فارغ از هرگونه تأویل و تفسیر پرداخته شده است.

عبدالخالق غجدوانی در پاسخ کسی که از او می‌پرسد که طریقهٔ شما بر چیست؟ می‌گوید: «که ظاهر با خلق و باطن به حق»(شعیب، ۱۵۴:۱۳۷۹). ابومدین معتقد است که عبادات و موافقت با شریعت را باید برای مردمان آشکار کرد (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۶۱۸:۲). سنایی نیز در تعریف بندگی نظری همچون عمر سهروردی دارد که می‌گوید بندگی افکندگی است:

«چند پرسی که بندگی چه بود — بندگی جز فکندگی چه بود ؟
بند او دار تا بدی بنده — ورنه هستی تو از درخنده»

(سنایی، ۱۳۶۸، ۱۶۶)

«گفت روزی مرید با پیری — که در این راه چیست تدبیری
کار این راه بر معامله نیست — در ره جهد خود مجادله نیست
کار توفیق دارد اندر راه — نرسد کس به جهد سوی اله
پیر گفتا مجاهدت کردی — شرط شرعش به جای آوردی
جملگی بندگی به سر بردی — پای در شرط شرع بفشردی
آنچه بر تست رو به جا آور — وز سخن‌های جاهلان بگذار
بندگی کن تو جهد خود می‌کن — راه رو راه و پیش مار سخن»

(همان: ۲۸۷)

۴-۵- معاشرت

معاشرت یا آداب برخورد با دیگران در بین این قوم، قواعد خاصی دارد و با آنچه که دیگران بدان پای بندند اندکی متفاوت است. هر چند معاشرت امری است مربوط به همهٔ مردمان، لیکن صوفیان را در آن آدابی خاص است که معاشرت آنان را از روابط دیگران متمایز می‌کند. از دیگر مسائلی که باعث می‌شود، معاشرت از اعمال این طریقت

قرار گیرد، آن است که در سنن این طایفه، در برابر خلوت و عزلت قرار می‌گیرد، به همین دلیل معاشرت در معنای اختلاط با دیگران در مقابل عزلت گرفتن از خلق، مورد توجه قرار می‌گیرد.

تواضع در معاشرت از دیگر ملازمات اعمالی است که سالک باید به آن ملتزم شود. جنید برای همراهی و هماهنگی با دیگران، بسیار اهمیت قائل است و نقل شده است که «همیشه روزه دار بود؛ اما اگر یاران بودند، همراه با آن‌ها روزه را افطار می‌کرد و می‌گفت فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نباشد»(عطار، ۱۳۳٦،ج ۲: ۱۰). او در زمینهٔ معاشرت با دیگران نکاتی را به یاران گوشزد می‌کند که به اختصار عبارت است از:

۱- همنشینی با فاسقان نیک خو بهتر از زاهدان بدخو است (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸٦).

۲- آنچه که خود از آن اکراه داری برای دوستت نیز آن را نخواه (سراج، ۱۳۸۲: ۲۰۹).

۳- آن چیزی را دوست بدار که خدا برای بندگانش دوست دارد و آن را ناپسند بدان که خدا برای بندگانش ناپسند داشته است (سلمی،۱۹۵۳: ۱٦۳).

۴- هرگاه در همهٔ عالم کسی را یافتی که در کلمه‌ای از سخنانی که می‌گویی با تو موافق باشد، دامنش گیر (عطار، ۱۳۷۰: ۲۹٦).

۵- موافقت با یاران بهتر از مهربانی و شفقت با آنان است (همان :۲۹٦).

٦- هنگامی که به فقیری برخورد کردی، با او به رفق و همراهی برخورد کن، نه با علم و دانش؛ زیرا علم باعث وحشت و تنهایی می‌شود و رفق عامل انس است (سلمی، ۱۹۵۳: ۱٦۰).

۷- هم کاسه شدن با دیگران حکم رضاع دارد؛ پس بنگر که طعام با که می‌خوری (سهروردی، ۱۳٦۳: ۱۳٦). در این مورد اقتدایش به حدیث نبوی است که در سفارش به ابوذر غفاری می‌فرمایند که «جز با مؤمن رفاقت نکن و غذایت را جز به پرهیزگار مخوران و غذای فاسق مخور»(خراسانی، بی تا: ۴۳٦). «ای اباذر همنشینی با نیکوکار بهتر است از تنهایی»(خراسانی، بی تا: ۴۳۵).

در باب معاشرت، توصیه‌های زیادی به حسن خلق شده است که مأخذ سخنان جنید

است. پیامبر اکرم(ص) می‌فرمایند: «نیک خوئی، خلق بزرگ خداوند است»(سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۲۶؛ پاینده، ۲۸۸:۱۳۶۰)؛ «حسن خلق نیمی از دین است»(سیوطی، ۱۴۰۱: ۲۲۶؛ پاینده، ۱۳۶۰: ۲۸۹)؛ «اخلاق نیکو، بخشی از خوشبختی است»(همان:۶۱۹). حارث محاسبی نیز در این باره می‌گوید: «سه چیز گرانبها است: حسن وجه با صیانت. حسن خلق با دیانت، و حسن برادری با امانت» (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲:۳۶۷). علاوه بر موارد بالا، جنید دربارهٔ تواضع نیز فراوان سفارش کرده است و از آن تعاریفی ارائه داده که همه، یک مفهوم را می‌رساند. اینک چند مورد از تعاریف تواضع از دیدگاه جنید:

۱- تواضع فروداشتن سر و پهلو به زیر داشتن است (عطار، ۳۸۸:۱۳۷۰).

۲- تواضع آن است که تکبر نکنی بر اهل هر دو سرای که مستغنی باشی به حق (همان: ۳۸۶).

۳- تواضع نرم خوئی است در معاشرت با خلق (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۱۰).

۴- خشوع، دل را برای علام الغیوب نرم داشتن است (همان).

در بین شاگردان جنید، خلدی دربارهٔ معاشرت می‌گوید که تلاش آزادگان برای برادرانشان است نه برای خودشان (سلمی،۱۹۵۳ :۴۳۷). رودباری تنگ‌ترین زندان را معاشرت با اضداد برمی‌شمارد (جامی، ۲:۱۳۶۶ ۲۰). واسطی در توضیح «خلق عظیم» در آیهٔ کریمهٔ «انک لعلی خلق العظیم»می‌گوید که «خلق عظیم آن است که با هیچ کس خصومت نکند و کس را با او خصومت نباشد، از قوت معرفت به خدا (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۹۰). شبلی معتقد است که در سخن با حق، گستاخی کردن ترک ادب است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۸۲). ابوبکربن سعدان شرایط معاشرت صوفیان را این گونه برمی‌شمارد که هر که با صوفیان صحبت دارد، باید که وی را نفس نبود و دل نبود و ملک نبود و چون به چیزی نگرد از بلوغ به مقصد خود نیفتد و به آن نرسد(جامی،۱۸۶:۱۳۶۶).

در این مبحث نیز آنچه از جنید به دست آمده و ثبت شده به مراتب مفصل‌تر از مجموع سخنان بازمانده از تمام شاگردانش است. آنچه که از این سخنان نامنظم مریدان جنید برداشت می‌شود، در چند مورد می‌توان خلاصه کرد.

۱-در معاشرت با دیگران باید آن‌ها و خواسته‌هایشان را مقدم بر خود و خواسته‌های

خود دانست.

۲- معاشرت با مخالفان، بدترین زندان است.

۳- از خصومت با دیگران باید پرهیز کرد.

مورد اول و دوم را در مفاهیم سخنان جنید می‌توان یافت؛ ولی از جنید دربارهٔ مورد سوم سخنی در دست نیست.

در سدهٔ چهارم، سلمی پیروی کردن از قول خدای تعالی را برترین شرط معاشرت می‌داند و می‌گوید: «اجلّ زینة فی الادبِ الخَلقِ الذی زیَّن اللّهُ به نبیَّهُ بقولهِ «انَّک لعلی خُلُقٍ عظیم» (پورجوادی، ۱۳٦۹:۳۴۲)، پس رعایت اخلاق خوب، مهمترین رکن معاشرت با دیگران است. ابوعبداللّه مقری بر این باور است که «هرکه او خدمت از یاران و برادران دریغ دارد، او را ذلّی دهند که هرگز از آن نرهد» (انصاری، ۱۳۸۰:۴۷۸).

ابوعثمان مغربی تأکید بیشتری در معاشرت دارد و معاشرت با درویشان را بهترین نوع معاشرت می‌داند و معتقد است «هر که صحبت توانگران بر صحبت درویشان گزیند، اللّه تعالی وی را به مرگ دل مبتلا کند» (انصاری، ۱۳۸۰:۲۰۱؛ جامی، ۱۳٦٦:۸۸). او آداب معاشرت را این گونه برمی‌شمارد که «فراخ داری بر برادر مسلمان آنچه بر خود می‌داری و در آنچه او را بود، طمع نکنی و قبول کنی جفای او. انصاف او بدهی و از وی انصاف طلب نکنی و مطیع او باشی و او را تابع خویش ندانی و هر چه از وی به تو رسد، تو آن را از وی بزرگ و بسیار شماری و هر چه از تو بدو رسد، حقیر و اندک دانی» (عطار، ۱۳۳٦:ج ۲: ۲٦۰). پس مهمترین آداب معاشرت از دیدگاه این صوفیان عبارت است از:

۱- رعایت اخلاق نیکو در معاشرت

۲- خدمت کردن به دیگران

۳- همنشینی با درویشان

۴- بخشش و سخاوت در معاشرت

۵- تحمل سختی‌ها و رنج‌های دیگران

٦- رعایت عدالت و ادای حق معاشرت

آداب و شرایط معاشرت که در سدهٔ پنجم مورد توجه قرار گرفته است، نسبت به

گذشته تنوع بیشتری دارد و هر چند در راستای دوره‌های پیشین نیست، ولی با آن‌ها در تضاد هم نیست. البته در این مورد نیز از جنید، سخنان بیشتری روایت شده است که آن تنوع اقوال و عمق سخنان جنید در این دوره دیده نمی‌شود. در این سده، عده‌ای همچون هجویری، معاشرت و صحبت را بر خلوت و عزلت برتری می‌دهند. او می‌گوید که «تنها بودن باعث هلاکت مرید است» و در این راه به حدیثی از حضرت رسول(ص) استناد می‌کند که می‌فرماید «الشیطانُ مع الواحد»(هجویری، ۴۳۹:۱۳۸۰). حال که تنهایی را مضر به حال مرید می‌داند، شرایط صحبت را این گونه بیان می‌کند که «هر کس را اندر درجت ایشان بدارند؛ با پیران به حرمت بودن و با هم جنسان به عشرت زیستن و با کودکان مشفق بودن. از حقد تبرا کند و از حسد بپرهیزد و از کینه اعراض کند و نصیحت از هیچ کس دریغ ندارد و روا نیست اندر صحبت، یکدیگررا غیبت کردن و خیانت برزیدن و به قول و فعل با یکدیگر انکار کردن و چون ابتدای صحبت برای خدا بود، باید به معنی یا به قولی که از بنده ظاهر شود، آن را بریده نگرداند»(همان :۴۴۱). ابوالقاسم کرگانی توصیه می‌کند که در صحبت به دنبال نفع خود نباشید که آفت معاشرت آن است که هر کس به دنبال بهرهٔ خود باشد، باید که نصیب دیگران نیز رعایت شود (همان). قشیری هم در آداب صحبت با هجویری هم عقیده است که صحبت با سه کس صورت می‌گیرد: نسبت به بزرگتران باید خدمت باشد و با فروتران با شفقت برخورد شود و با اکفا جوانمردی و ایثار کردن (قشیری، ۵۰۲:۱۳۴۵).

محمد غزالی بین معاشرت و عزلت، تعادل برقرار می‌کند و اختیار این دو را بنا بر مؤقعیت سالک متفاوت می‌داند. او برای عزلت شرایطی ذکر می‌کند و برای معاشرت صوفی نیز آدابی قائل است: ۱- آنچه برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. ۲- هیچ مسلمانی از دست و زبان وی نرنجد. ۳- تکبر نکند. ۴- سخن نمام نشنود. ۵- بیش از سه روز زبان از آشنا باز نگیرد. ٦- به هر کس چه نیک و چه بد، نیکی کند. ۷- پیران را حرمت دارد و بر کودکان رحمت کند. ۸- خوی نیکو در پیش گیرد. ۹- خلاف وعده نکند. ۱۰- عیب‌ها را بپوشاند (غزالی، ۴۲٦:۱۳٦۸ - ۴۱۳).

ابوسعید از معاشرت با اشرار نهی می‌کند و اخطار می‌دهد که نباید صحبت با دوستان، باعث غفلت از خدا شود. او همچنین برای معاشرت با دیگران، تواضع را

توصیه می‌کند و از تکبر بر حذر می‌دارد (ابوالخیر، همان :۲۹۷). ولی پیر هرات از تواضع، معنایی فراتر در نظر دارد. او دراین باره می‌گوید:«تواضع آن است که در برابر صولت حق فروتن باشی و سه درجه دارد: ۱- تواضع است برای دین؛ آنکه بنده با معقول و با منقول معارضه نکند ۲- هر که را از مسلمانان، خدای بندهٔ خویش بخواند، تو برادر خویش پذیری و حق دشمن را ضایع نکنی ۳- آنکه حق را تواضع کنی»(انصاری،۱۳٦۱ :۲: ۲۰۲). امام محمد غزالی نیز ضمن فراخواندن به تواضع از کبر و غرور پرهیز می‌دهد و در علت آن می‌گوید که «کبر و خویشتن بزرگ بینی صفتی مذموم است و به حقیقت خصمی است با خدای عزوجل که کبریا و عظمت وی را سزد و بس و بدین سبب اندر قرآن مذمت بسیار است جبار و متکبر را»(غز الی،۱۳۱۹: ۷۰۰).

آنچه از مجموع سخنان پیروان این مکتب در سدهٔ پنجم برمی‌آید عبارت است از:

۱- از تنهایی باید پرهیز کرد و به معاشرت روی آورد.

۲- معاشرت با پیران همراه خدمت و احترام باشد و با اکفا همراه با ایثار و با کودکان با اشفاق.

۳- تواضع در معاشرت، امری ضروری است.

۴- حق دشمن نیز نباید ضایع گردد.

۵- معاشرت با نیکان نباید باعث غفلت از حق شود.

٦- از معاشرت اضداد باید پرهیز کرد.

۷- باید در معاشرت با دیگران، از معارضه و جدال بر کنار بود.

عبدالقادر گیلانی در سدهٔ ششم شرایط معاشرت با اخوان و اجانب را جداگانه بیان می‌کند و در معاشرت با اخوان تصوف می‌گوید: «الصحبةُ مع‌الاخوانِ فبایثاروالفتوة و الصفحِ عنهُم و القیامِ مَعَهُم بشرط‌الخدمة لایَری نفسَهُ علی احدٍ حقاً و لا یُطالبُ احداً بحقٍ و یَری لکلِّ احدٍ علیه حقاً و لایَقصرُ فی‌القیامِ بحقِهِم و من‌الصحبة بِهِم اظهارُ الموافقة فی جمیعِ مایقولون او یفعلون و یترکُ مخالفَتُهم و منافرتَهُم و مجادلَتهُم»(گیلانی، همان :۱٦۹). او در صحبت و معاشرت اجانب نکاتی را متذکر می‌شود مانند حفظ سر از آن‌ها و شفقت و رحمت نسبت به آنان و ترک طمع از اغنیا و بریدن امید از آنچه در دست آن‌ها است و خارج کردن همهٔ آن نعمت‌ها از قلب و

صحبت با فقرا با ایثار و مقدم داشتن آن‌ها بر خود در طعام و شراب و پوشاک و قراردادن خود در محلی پائین‌تر از آنان (همان: ۱۷۰). عبدالقادر گیلانی دربارهٔ حسن خلق نظری متفاوت با دیگران دارد و آن را خاص ارتباط با خدا می‌داند که «خلق عظیم آن است که نه خصومت کنی و نه در معرض خصومت قرارگیری به سبب شدت معرفت به خدای تعالی و حسن خلق با خدا آن است که اوامرش را انجام دهی و نواهی او را ترک کنی»(گیلانی، همان: ۱۹۲).

تواضع هم مورد نظر سهروردی قرار گرفته است و آن را مهمترین خلق صوفی می‌داند و می‌گوید که معاشرت به واسطهٔ خلق نیکو آسان‌تر خواهد بود که همه در صحبت او به آرامش رسند (سهروردی،۱۳۶۴: ۱۰۹). در مقامی دیگر، تواضع را از ثمرات مشاهدهٔ حق می‌داند و می‌گوید که «بنده به حقیقت تواضع آن‌گاه رسد که پرتوی از نور مشاهده بر دل آید در نزد آن لمعات و درخشش، نفس در گداختن آید و به قدر گداخت، کبر و عجب از او زایل شود و تواضع و خوشخویی پیدا شود»(همان :۱۱۱). این عقیده هم از ابتکارات سهروردی در زمینهٔ مباحث صوفیانه است که به تواضع رنگی عرفانی می‌زند و آن را نتیجه و حاصل مشاهدهٔ حق معرفی می‌کند. در این دوره صحبتی از فتوت که قبلاً یکی از شرایط معاشرت صوفیانه بود، مطرح نمی‌شود.

۴-۶- فتوت

فتوت از دیگر آداب معاشرت و ارتباط با دیگران است. جنید از فتوت تعاریفی کرده است که مهمترین آن را انصاف دادن و انصاف طلب ناکردن می‌داند و این سخن را مستند به آیه‌ای از قرآن می‌کند که قال اللّه تعالی: و لیعفوا و لیَصفحُوا الا تُحبون ان یَغفرَاللّه لکم (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۲۷) و در جایی دیگر فتوت را به معنی مدارا با خلق می‌داند و می‌گوید «فتوت آن است که با درویشان نقار نکنی و با توانگران معارضه نکنی و بار خود بر خلق ننهی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۵۷؛ عطار، ۱۳۷۰، ۳۸۶).

اما تعاریف دیگر او از فتوت عبارت است از:

۱- بازداشتن رنج خود از دیگران و بذل کردن دارایی خود (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۵۷). همین مفهوم را سری سقطی نیز بیان می‌کند که «حسن خلق بازداشتن اذیت از مردمان و احتمال آزار آنان است»(سلمی، ۱۹۵۳: ۵۳).

۲- فراپوشیدن عیب برادران و دشمن کام نکردن آن‌ها (همان :۳٦۴).

۳- تحمل کردن اشتباه برادران (ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۲٦۸). حارث محاسبی دراین باره می‌گوید:«حسن خلق تحمل اذیت دیگران و قلت غضب و فراخی مهربانی و کلام زیبا است»(سبکی،بی تا، ج ۲:۴۱).

۴- به خود نسبت ندادن کارهایی که انجام داده‌ای (عطار، ۱۳۷۰،۳۴۲).

۵- از فتوت سخن نگفتن (غزالی، ۱۳٦۷:۹۵).

مبحث فتوت پیش از جنید نیز مورد توجه بوده است و نمونه‌هایی از سخنان مشایخ قوم در این باره در دست است؛ داوود طایی در باب فتوت می‌گوید: «لا عبادَة لمن لا مروءةٌ له»(خطیب بغدادی، بی تا، ج ۸: ۳۵۰). معروف کرخی می‌گوید «حلاوت جوانمردی در سه چیز است: وفای بی خلاف، ستایش بی خواست و عطای بی سوال» (سلمی، ۱۹۵۳ :۸۹؛ابن جوزی، ۱۹۸۰: ٦۵۰؛ معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۲:۹۳).

جنید در عین معاشرت از شهرت‌طلبی و ریا و دعوی ممانعت می‌کند و آن را آفات معاشرت می‌داند و می‌گوید که «شهرت فتنه است و اکثر مردم به دنبال آن هستند و گمنامی راحتی است و کسانی که بدان راضی اند کم هستند»(انصاری،۱۳٦۲:۸) و دعوی را مضرترین امر برای اهل دین می‌داند (ابی نعیم،ج ۱۰:۲٦۸).او ضمن نکوهش ریا می‌گوید: «احذرِ أن تکونَ ثناءٌ منشوراً و عیباً مستوراً»(ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۲: ۴۲۰).

دربارهٔ فتوت که یکی دیگر از آداب معاشرت است، دو جمله از شبلی و خلدی در دست است که بیانگر مفهوم فتوت در عقیدهٔ این صوفیان است. شبلی فتوت را آن می‌داند که خلق را همچون خود بدانی و حتی آنان را برتر از خود شماری و برای آنان بهتر از خود بخواهی (عطار، ۱۳۳٦،ج ۲:۱۵۱). این معنای فتوت را جنید نیز بیان می‌کند و مبتنی بر حدیثی از پیامبر است که می‌فرمایند «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند (سلمی، ۱۹۵۳، ج ۱۰: ۳۸۲ و ۴۳٦؛انصاری، ۱۳۸۰: ۴۲۰؛جامی،۱۳٦٦:۲۲۴). عطار در ترجمهٔ این جمله می‌گوید: «فتوت حقیر داشتن نفس است و بزرگ داشتن حرمت مسلمانان» (عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۲۳۸).

در قرن چهارم، ابوالقاسم مقری و ابوعبدالله مقری و نصرآبادی دربارهٔ فتوت اظهارنظر کرده‌اند. ابوالقاسم مقری فتوت را برتر دانستن مردم از خود و خود را ناقص‌تر از آنان شمردن معنی می‌کند (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۱ و ۵۶۰). ابوعبدالله مقری نیز فتوت را در ارتباط با مردم معنی می‌کند و آن را خوش اخلاقی با کسی که باتو دشمن است و بخشیدن مال به کسی که از او کراهت داری و حسن معاشرت با کسی که از او متنفر هستی، می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۱؛ جامی، ۱۳۶۶: ۲۶۸)؛ اما نصرآبادی معنای فتوت را از معاشرت با مردم، تعالی می‌دهد و آن را در ارتباط با خداوند مطرح می‌کند. او معتقد است که فتوت برگشتن از هر دو عالم است و هر چه در دست اوست و ننگ داشتن از هر دو عالم است (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۵۷).

در دوره‌های قبل، فتوت در ارتباط با دیگران و بخشی از آداب معاشرت به شمار می‌رفت. فقط در قرن چهارم نصرآبادی نظری دیگر ارائه کرده است که فتوت را در رابطه با خداوند، معنی می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۵۷)؛ اما در قرن پنجم نیز همهٔ سخنانی که در باب فتوت گفته شده است، در ارتباط با معاشرت و رابطه با مردم است. مثلاً قشیری تعریفی از فتوت ارائه می‌کند که دقیقاً همانند سخن جنید است. جنید یکی از معانی فتوت را پوشیدن عیب برادران و دشمن کام نکردن آن‌ها می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۵۷). قشیری عین جملات جنید را دربارهٔ فتوت بیان می‌کند و می‌گوید: «فتوت فرا پوشیدن عیب برادران باشد و اظهار نکردن بر ایشان آنچه را که دشمنان بر ایشان شادکامی کنند» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۶۴). خواجه عبدالله انصاری در تعریف فتوت می‌گوید که «خود را دارای فضلی نبینی و دارای حقی نشناسی» (انصاری، ۱۳۶۱: ۱۰۴). همانند این سخن از شبلی نیز روایت شده است (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۱) که نشان می‌دهد پیر هرات به واسطهٔ استادش ابوالحسن حصری که شاگرد شبلی است، از شبلی و سخنان او اثر پذیرفته است.

ابوسعید بر اساس حدیثی نبوی از فتوت تعریفی می‌کند که از جنید و شبلی نیز روایت شده است. او می‌گوید برای برادرت آن را بپسند که برای خودت می‌پسندی (ابوالخیر، همان: ۲۹۴) و در ادامه، حقیقت فتوت را معذور داشتن خلق به سبب آنچه که انجام می‌دهند، معنی می‌کند (همان). او جایی دیگر معنای فتوت را چشم پوشی از

عیب مردمان می‌داند و اینکه عیب آنان را به رویشان نیاوری (همان :۲٦۸).

هجویری در باب فتوت سخنی دارد که برگرفته شده از روایتی از جنید است. او می‌گوید «فتوت آن بود که از دید فتوت مجرد شود»(هجویری، ۴۹:۱۳۸۰) که جنید نیز در این معنی گفته که فتوت آن است که از فتوت سخن نگویی (غزالی،۹۵:۱۳۷٦).

ابوالعباس قصاب جوانمردان را راحت خلق می‌داند؛ زیرا معتقد است که آن‌ها از خلق بریده‌اند و با خداوند صحبت دارند (عطار،۱۳۳٦،ج ۱۵٦:۲). او حتی در راه جوانمردی تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید حتی از عیب ابلیس نیز باید چشم پوشی کرد زیرا «ابلیس کشتهٔ خداوند خویش است، جوانمردی نبود، کشتهٔ خداوند خویش را سنگ انداختن»(همان :۱۵۷). این سخن اخیر قصاب در عرصهٔ عرفان و تصوف اسلامی، کاملاً جدید است که معتقد است که ابلیس را نباید سنگ زد؛ زیرا به نوعی او را مبرا از خطا و گناه می‌کند و خطای او را به خاطر عشق می‌داند که به خدا داشته است. کشتهٔ کسی شدن و یک معنی کنایی دارد که به معنای عاشق بودن است. در اینجا هر دو معنی قابل برداشت است. شاید همین سخن قصاب است که باعث شده عده‌ای همانند احمد غزالی شیطان را از خطا مبرا دانند و عشق مفرط او به خدا را علت سجده نکردنش بدانند. به هر حال این سخن در این زمان منحصر به فرد و کاملاً نو و ابتکاری است.

عقیدهٔ دیگر قصاب دربارهٔ فتوت نیز از آنچه دیگران گفته‌اند، قدری برتر است. زیرا فتوت را در ارتباط با خدا معنی می‌کند و به طور ضمنی می‌گوید فتوت طریق عارفان است که به سبب رسیدن به خدا، رحمت خویش را از دوش خلق برداشته‌اند. ابوالعباس قصاب در این معنای فتوت، با ابوالقاسم نصرآبادی هماهنگ می‌شود؛ زیرا او نیز فتوت را آن می‌داند که به هر دو عالم توجهی کرده نشود و به طور ضمنی از سخن قصاب همین مفهوم برداشت می‌شود. زیرا عارفی که به خدا مشغول است، چون به این دنیا توجهی نمی‌کند، مزاحمتی هم برای دیگران ایجاد نمی‌کند، در نتیجه راحتی برای مریدان است یا لااقل زحمتی برای آنان نیست. محمدغزالی در این باره می‌گوید که «فتوت آن است که برادران خود را معذور داری در زلتی که از ایشان واقع شود و با ایشان معامله کنی که از ایشان عذر نباید خواست»(غزالی،۴:۱۳۳۷).

۴-۷- سخاوت

سخاوت از مباحث جدیدی است که در قرن چهارم مطرح می‌شود و در این مکتب سابقه نداشته است. سخاوت در برخورد با خلق و ارتباط با آن‌ها معنی می‌یابد؛ به همین جهت در این قسمت مطرح می‌شود. در همین مفهوم دو روایت از دقاق و ابوالقاسم مقری در دست است؛ دقاق می‌گوید: «سخا، نه آن است که صاحب مال عطا دهد؛ سخا آن است که تهی دست از نیستی عطا دهد توانگر را» (قشیری ۱۳۴۵: ۴۱۶). ابوالقاسم مقری می‌گوید: «سخاوتمند کسی نیست که بر آنچه می‌بخشد، مطلع کند و یا آن را بیان کند و بر زبان آرد، بلکه سخی کسی است که هنگامی که سخاوت می‌کند از آن بخشش خود، حیا داشته باشد و آن را کوچک بشمارد و از ذکر آن روی گردان باشد» (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۱). آنچه که دقاق بیان می‌کند، مفهوم عالی‌تری دارد؛ زیرا او بخشش مال را سخاوت به شمار نمی‌آورد، بلکه سخاوت را معنایی برتر از بخشش می‌داند و آن هدایت به سوی فنا و نیستی است نه عطای مال دنیوی. در کنار سخاوت در سده پنجم، مبحث جود نیز مطرح می‌شود و بین جود و سخا تفاوت قائل می‌شوند. هجویری در بیان تفاوت جود و سخا می‌گوید: «سخی آن بود که اندر جود تمییز کند و آن (تمییز) موصول غرضی و سببی باشد و این مقام ابتدا بود از جود و جواد آنکه تمییز نکند و کردارش بی غرض بود و فعلش بی سبب» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۰۹)؛ بنابراین، جود مرتبهٔ برتری از سخا است. علاوه بر این دو درجه که در رابطه با بخشش مال مطرح می‌شود، قشیری مرتبهٔ بالاتری نیز ذکر می‌کند، یعنی ایثار و در توضیح آن می‌گوید که «حقیقت جود آن است که بذل کردن بر تو دشخوار نباشد و به نزدیک قوم، سخا نخستین رتبت است، آن گاه از پس او جود، آن‌گاه ایثار. هر که برخی بدهد و برخی بازگیرد، وی صاحب سخا بود و هر که بیشتر بدهد و از آن چیزی خویشتن را بازگیرد، او صاحب جود بود و آنکه بر سختی بایستد و آن اندکی که دارد ایثار کند، وی صاحب ایثار بود» (قشیری، ۱۳۴۵، ۴۰۲). هجویری مبحث ایثار را جدای از جود و سخا مطرح می‌کند و هر چند که تعریفش از ایثار در رابطه با معاشرت و برخورد با دیگران مطرح می‌شود، اما آن را با بخشش مال مرتبط نمی‌کند. او می‌گوید: «حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت، حق صاحب خود نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فروگذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب. ایثار بر دوگونه باشد: یکی در صحبت که ذکرش گذشت و دیگر

در محبت و در ایثار حق دوستی، همه روح و راحت است»(هجویری، ۱۳۸۰:۲۳۶).

بنابراین سخنان، هرگونه بخشش مالی در یک سطح نیست؛ ابتدایی‌ترین آن سخا است و برترین آن ایثاراست. ابوسعید می‌گوید:« آنچه ما یافتیم به بیداری شب و بی داوری سینه و بی دریغی مال یافتیم» (ابوالخیر، ۱۳۶۷،ج ۱:۲۸۵). آنچه که مهم است در همهٔ این روایات جود و بخشش به مال تعلق می‌گیرد و سخنی که جود و سخا را به امری فراتر از مال مربوط بداند، همانند آنچه که در سدهٔ پیش ابوعلی دقاق مطرح می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵:۴۱٦)،دراین سده دیده نمی‌شود.

در سده ششم، دربارهٔ دیگر مراتب ایثار، یعنی سخاوت و جود روایتی در دست نیست. اما در باب ایثار، چند بیت از سنایی نقل شده است. گفته شدکه دقاق سخاوت را مربوط به مال و بخشش آن نمی‌داند؛ اما دیگر همعصر او، ابوالقاسم مقری از صوفیان سدهٔ چهارم، سخاوت و جود و ایثار را در باب بخشش مال معنا می‌کنند. در این قرن سنایی نیز ایثار را هم درباره بخشش مال می‌داند و هم وقف کردن تمام وجود خود در راه خدا و می‌گوید :

«هرچه داری برای حق بگذار | کز گدایان ظریف‌تر ایثار
جان و دل بذل کن کز آب و زگل | بهتر از جودهاست جهد مقل
خیز و بگذار دنیی دون را | تا بیابی خدای بی چون را
درمی صدقه از کف درویش | از هزار توانگر آمد بیش»

(سنایی،۱۳٦۸:۱۲۷).

۴-۸- حریت

یک جمله از شبلی نقل شده است که می‌گوید: «الحریةُ هی حریةُ القلبِ لاغیر» (جامی، ۱۳۳٦: ۱۸۰). منظور شبلی از حریت، آزادی دل است از غیر خدا و از هر چیز بحث حریت قبل از این در مکتب جنید مسبوق به سابقه نیست وگویا در برخورد با دیگر نحله‌های صوفیانه وارد مکتب جنید شده است و از این یک جمله نیز برداشت چندانی نمی‌شود.

در سدهٔ چهارم نیز دو جمله دراین باره در دست است که اختلاف دیدگاه دربارهٔ آن از زمین تا آسمان است. ابوالقاسم مقری حریت را بحثی مربوط به آداب معاشرت بیان

می‌کند و آن را «موافقت با برادران می‌داند در حالی که در آن قرار دارند به شرط اینکه آن حالت مخالف علم نباشد»(سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۱؛انصاری،۱۳۶۲: ۵۶۰)؛ ولی دقاق، تعریفی دربارهٔ حریت ارائه می‌دهد که نزدیک به سخن شبلی است؛ او می‌گوید: «هر که اندر دنیا آید و از آن حرّ بود، از دنیا بیرون شود و از او حرّ بود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴۲). با این وجود معنای صریحی از این سخن همانند قول مقری برای حریت مستفاد نمی‌شود و به همین جهت حریت را در این دوره می‌توان از آداب معاشرت به شمار آورد.

در قرن پنجم فقط قشیری دو سخن دربارهٔ حریت دارد که هر دو مربوط به عبودیت به شمار می‌رود. او در روایت اول، حقیقت آزادی را مربوط به کمال عبودیت می‌داند و معتقد است که چون بنده در عبودیت صادق بود، او را از بندگی اغیار آزادی دهند؛ اما اگر سالک پندارد که بنده را مسلم بود که لحظه‌ای لگام بندگی را از سر فرو کند و یک لحظه از حد بندگی فراتر شود و از آنجا که امر و نهی است و به این گمان برسد که وی ممیز است در دار تکلیف، آن از دین بیرون آمدن است(قشیری،۱۳۴۵:۳۴۲). او در تعریف دیگرش از آزادی، آن را با بندگی گره می‌زند تا احساس نشود که مراد از آزادی، رهایی از هر قید و بندی است. در این باره می‌گوید:«آزادی آن بود که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون آید و هر چه دون خدای است آن را در دل وی راه نبود و علامت درستی آن برخاستن تمیز بود از دل او میان چیزها و خطر شریف و وضیع از اعراض دنیا نزدیک او یکسان بود، چنانچه حارثه گفت پیغمبر را تن خویش از دنیا بازداشتم زر و خاک نزدیک من برابر است»(همان).

بنابراین معنای آزادی و حریت نسبت به سدهٔ قبل و در همان حد باقی می‌ماند و مطلب جدیدی به آن افزوده نمی‌شود، در عین حال که نسبت به گذشته چیزی نیز کمتر بیان نمی‌شود.

۴-۹- ادب

مبحث ادب در سدهٔ چهارم مطرح می‌شود و آنچه که مراد این گروه از ادب است با باورهای کنونی و معنای رایج آن متفاوت است. ادب را می‌توان از ابتکارات این دوره به شمار آورد؛ زیرا در بین شاگردان جنید و در سخنان جنید، این مبحث را نمی‌توان

یافت.

سراج ادب و انواع آن را با تفصیل بیان می‌کند و می‌گوید که «مردمان اندر ادب بر سه طبقه‌اند: «اهل دنیا بیشترین آداب ایشان اندر فصاحت و بلاغت بود و نگاه داشتن علم‌ها و سمرهای ملوك و اشعار عرب و اهل دین بیشترین آداب ایشان اندر ریاضت نفس و به ادب کردن جوارح و حدها نگاه داشتن و ترک شهوات و اهل خاص بیشترین آداب ایشان اندر طهارت دل بود و مراعات اسرار و وفابه جای آوردن به عهدها و نگه داشتن وقت‌ها و با خاطرها نانگریستن و نیکوئی ادب اندر جایگاه طلب و اوقات حضور و مقام‌های قرب»(قشیری، ۴۸۱:۱۳۴۵). این مفهوم اخیر از ادب را می‌توان ادب در برابر خداوند دانست. گویی ادب در مفهوم نخستین خویش، فقط رابطهٔ بنده با خدا را شامل می‌شده است و در دورهٔ بعد، در برخورد با مخلوق نیز از این اصطلاح استفاده شده است؛ زیرا دقاق نیز جمله‌ای دارد که نشان می‌دهد ادب را صرفاً در ارتباط بنده و خدا مطرح می‌سازد و می‌گوید:«بنده به طاعت به بهشت رسد و به ادب اندر طاعت به خدای تعالی رسد»(همان :۴۷۸). بنابراین شکی نمی‌ماند که ادب در معنای اصطلاحی و نخستین خود در عرفان، مخصوصاًدر سدهٔ چهارم تنها دربارهٔ رابطهٔ بنده با خداست و باید دید که در دوره‌های بعد آیا در معاشرت با خلق نیز مطرح می‌شود یا نه و اصولاً چه معنایی بر آن حمل خواهد شد.

در قرن پنجم، قشیری و انصاری دربارهٔ ادب سخنانی گفته‌اند. قشیری بر خلاف سراج معنای رایج آن را که در رابطه با معاشرت مطرح می‌شود، اراده می‌کند. قشیری می‌گوید: «حقیقت ادب گرد آمدن خصلت‌های خیر بود»(قشیری، ۴۷۸:۱۳۴۵). اما انصاری ادب را در خدمت و معاملت و معرفت وارد می‌کند و ادب در خدمت را مربوط به معاشرت می‌داند،ولی ادب در معرفت را در ارتباط با خداوند مطرح می‌کند و معتقد است که باید از بیم و نومیدی و ایمنی و گستاخی به دور بود (انصاری، ۱۳٦۰: ۴۸۰). بنابراین ادب که در دورهٔ قبل فقط در ارتباط با خداوند مطرح می‌شد، در این قرن امری است درونی و خاص شخص که هنگام برخورد با دیگران و همچنین در برخورد با خداوند مورد توجه قرار می‌گیرد.

بر خلاف گذشته، در سدهٔ ششم ابونجیب سهروردی ادب را در مقایسه با مذهب

مطرح می‌کند و بر آن است که «مذهب را ظاهر است و باطن، ظاهر آن ادب نگه داشتن است وا خلق و باطن آن فرو آمدن احوال در مقامات است وا حق» (سهروردی، ۱۳٦۳: ٦۹). اما نجم‌الدین کبری ادب را در همان معنایی که امروز از آن فهمیده می‌شود توضیح می‌دهد که «صوفی باید که به ادب بر سجاده نشیند و روی در قبله کند و پای چپ بیفکند و پای راست بردارد، چنان که کسی در پیش پیر و استاد نشیند و اگر به زانو درآید شاید و شاید که مربع نشیند و نگذارد که پای وی برهنه شود و دست بر هم نهد و در آستین آرد و در زیر جامه برنیارد و نگذارد که بر دست وی تا ساعد، بیش برهنه شود و در میان جمعی پای برهنه دراز نکند و بینی ندمد و آب دهن نیفکند و اگر سرفه آید یا عطسه آستین یا دست بر دهن نهد»(نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳: ۳۱). او همچنین در باب رعایت آداب ظاهری سفارش می‌کند که «اول دست بشوید و بر پای چپ نشیند و کاسه بر روی نان ننهد به اول طعام خوردن بسم الله بگوید و به آخر الحمدالله بگوید...» (همان :۳۳). مسائلی دربارهٔ ادب در قرن چهارم مطرح بود و آن را از نظر اهمیت در مقامی می‌دانستند که می‌تواند بنده را به خدا رساند؛ اما در این قرن ادب محدود در شرایط غذا خوردن و با دیگران نشستن خلاصه می‌شود و سخن ابونجیب هم که آن را برابر نیمی از ظاهر مذهب می‌داند در واقع اهمیت ادب را می‌رساند نه این که ادب جزء مذهب و رکنی از آن باشد که همه نشان از افول و نزول مفهوم و معنای این اصطلاح و معنای صوفیانه دارد.

۴ - ۱۰ - شکر

شکر از دیدگاه این قوم، بخشی از اعمال و عبادات به شمار می‌رود که بر هر شخص مسلمانی واجب است. جنید شکر را سه گونه تعریف می‌کند که دو نوع از آن، مفهوم عملی دارد؛ یعنی بر خلاف باور رایج، شکر را فقط حرکت زبان و بیان کلمات در تشکر و سپاسگذاری نمی‌داند، بلکه آن را یک عمل به شمار می‌آورد که سالک باید پیوسته آن را انجام دهد. جنید شکر واقعی را این می‌داند که نعمتی را که خداوند به ایشان داده است، در راه صحیح به کار گیرند؛ چون از نظر او «شکر آن است که نعمتی که خدای قرار داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سرمایهٔ معصیت نسازی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲٦۴ و ۲٦٦؛ انصاری، ۱۳٦٦: ۲۰۱؛ خطیب بغدادی، ج ۷:

۲۴۴؛ عطار، ۱۳۷۰، ۳٦۵؛ جامی، ۱۳۷۴: ۸۰).

تعریف دیگر شکر را ایستادگی در برابر زیاده خواهی‌های نفس می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۲٦۳؛ عطار، ۱۳۷۰ :۳۸۵) که نسبت به تعریف قبل در درجه‌ای بالاتر است و می‌تواند برای خواص باشد. یک تعریف دیگر از شکر ارائه می‌دهد که ریشه در تواضع و فروتنی در برابر خداوند دارد و بر خلاف دو تعریف قبل که عملی بود، این یکی ذهنی و انتزاعی است؛ گوید شکر آن است که خویشتن را اهل آن نعمت نبینی (قشیری، ۱۳۴۵: ۲٦۴؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۵).

تعریف دیگری از شکر، در مصباح الهدایه به جنید نسبت داده شده است که با توجه به مطالب قبل، در سطح پایین‌تری قرار دارد و احتمالاً در جواب اشخاص عامی گفته است. بنا بر روایت مصباح الهدایه در تعریف شکر می‌گوید که شکر اعتراف به نعمت‌های او با قلب و زبان است (رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۸۰). در عین حال، با توجه به دیگر تعاریف او از شکر، در انتساب این سخن به جنید می‌توان شک کرد؛ چون در هیچ کدام از کتب کهن و مقدم بر مصباح الهدایه، این روایت ذکر نشده است.

دربارهٔ مفهوم شکر سخنانی از امام سجاد(ع) منقول است که نسبت به معنای رایج آن فراتر است؛ ایشان می‌فرمایند: «بار خدایا هیچ کس به نهایت شکرگزاری تو نمی‌تواند برسد، جز به احسان تو که آن نیز خود سزاوار شکر است»(صحیفه سجادیه، ۱۳۸۰: ۲۲٦) و به همین سبب معتقد است که «شاکرترین بندگان از شکرگزاری حق عاجزند» (همان). ایشان معنایی از شکر در نظر دارند که در بین شاگردان جنید، شبلی آن را بازگو می‌کند و آن است که «بلا و سختی لایق‌تر است به شکرگزاری تا نعمت؛ زیرا بلا باعث آمرزش گناه است و نعمت ممکن است باعث ارتکاب گناه شود». امام می‌فرمایند: «ای خداوند ندانم کدام یک از این دو حالت سزاوارتر به سپاسگزاری (شکر) تو است و کدام یک از این دو وقت به شکر تو اولی است آیا آن روز تندرستی که مرا از نعم پاکیزه و گوارای خود روزی ساختی یا اکنون که بیمارم و مرا بدین بیماری آزموده‌ای (مبتلا کرده‌ای) و این دردها را چونان نعمتی بر من ارمغان داشته‌ای تا بار گناهم را که بر پشتم سنگینی می‌کند سبک گردانی»(صحیفه سجادیه، ۱۳۸۰:۹۸).

آنچه که از شاگردان جنید در رابطه با شکر به دست آمده است، از نظر ارزش

مفاهیم عارفانه، بسیار پائین تراز روایات جنید است و از نظر کمّی بسیار محدود است. نهر جوری در فایدهٔ شکر می‌گوید: «زوال نیست نعمتی را که شکر کنی و پایداری نیست آن را چون کفران آوری» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۸۰؛ عطار، ۱۳۷۴: ۵۹۰). جریری بر این باور است که شکر واقعی ممکن نیست و نهایت آن عجز از شکر گذاری است (عطار، ۱۳۷۴: ٦٦۴) تعریف نهرجوری در سطح تعالیم ابتدایی شرع است اما جریری با دیدی عمیق‌تر به مسألهٔ شکر پرداخته است.

شبلی برداشتی کاملاً عارفانه از این مقوله دارد؛ زیرا معتقد است که شکر دیدن منعم بود نه دیدن نعمت (قشیری، ۱۳۴۵: عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۱۵۱). دربارهٔ مبحث شکر آنچه که از مریدان جنید روایت شده با سخنان او متفاوت است و هر کس دیدگاه‌های خود را بیان کرده است؛ زیرا هیچ کدام از مفاهیم روایات او در این چند جمله دیده نمی‌شود.

در سدهٔ چهارم تنها یک جمله از ابوعثمان مغربی دربارهٔ شکر در دست است که آن نیز دارای همان مفهوم صوفیانهٔ خود است. ابوعثمان مغربی بر این باور است که شکر حقیقی در برابر نعمات خداوند ممکن نیست و نهایت شکر از طرف بنده، شناختن عجز و ناتوانی خود است از ادای شکر باری تعالی (گیلانی، بی تا، جزء ۲: ۱۹۴؛ عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۲٦۱). این معنای شکر را در سخنان بازمانده از جنید نمی‌توان یافت ولی در بین شاگردان جنید، جریری، عین همین مفهوم را دربارهٔ شکر بیان کرده است (عطار، ۱۳۷۴: ٦٦۴).

گفته شد که جنید شکر را دارای بُعد عملی می‌داند؛ یعنی شکر عملی است که بنده باید آن را انجام دهد و دیگر اینکه شکر، فقط مربوط به زبان نیست؛ بلکه جوارح دیگر را شامل می‌شود. این معنای شکر در بین شاگردان جنید دیده نمی‌شود. جز اینکه شبلی برداشتی عرفانی از شکر دارد و در سدهٔ چهارم، ابوعثمان مغربی نیز همانند دیگر صوفیان، شکر را فراتر از عمل زبان می‌داند. در قرن پنجم از انصاری و قشیری سخنانی دربارهٔ شکر ثبت شده است. انصاری در «علل المقامات» آنچه که از شکر می‌گوید همان مفهوم عامیانه با اشاره‌ای مبهم به معنای عرفانی آن است که شکر را دیدن نعمت، ثنای نعمت دهنده، قیام به حق نعمت و اقرار به وجود نعمت می‌داند (انصاری، ۱۳٦۱:

۳۵۱). او شکر را دارای سه درجه می‌داند :۱ - شکر برای دوست داشتن خالق که به سبب وسعت نیکویی او شکل می‌گیرد. ۲ - شکر دربارهٔ آنچه ناگوار افتد. ۳ - آنکه بنده، جز بخشندهٔ نعمت را ننگرد (همان :۹۲). بخش سوم شکر را عیناً در سخنان بازمانده از شبلی می‌توان مشاهده کرد که باز دلیل دیگر بر این است که نه تنها سلسله خرقهٔ انصاری به شبلی می‌رسد، بلکه تعالیم او را نیز الگو قرار داده است و به واسطهٔ حصری از شبلی اثر پذیرفته است.

قشیری نیز شکر را به درجاتی تقسیم می‌کند. او حقیقت شکر را همان سپاسگزاری زبانی از نعمت خدا می‌داند و آن را به سه درجه تقسیم می‌کند که شامل شکر زبان و تن و دل است. شکر زبان اعتراف به نعمت است با تواضع و خشوع و شکر تن مشغول کردن تن است به موافقت فرمان و خدمت و شکر دل، ملازمت بود بر بساط شهود به نگاه داشتن حرمت. او معتقد است شکر علما به زبان است، شکر عابدان به افعال و شکر عارفان به استقامت در همهٔ احوال (قشیری،۱۳۴۵:۲٦۲).

آنچه از این سخنان دربارهٔ شکر برمی‌آید، همهٔ مفاهیم آن را در برمی‌گیرد، اعم از مراحل ابتدایی آن که خاص عوام مؤمنان است و شکر به زبان است، مرتبهٔ عملی آن که نعمت عطا شده را سرمایهٔ عبادت و طاعت کردن است. مرتبهٔ سوم شکر در تقسیم بندی انصاری، در بین سخنان شبلی دیده می‌شود و ایدهٔ جدیدی نیست، ولی آنچه قشیری دربارهٔ مرتبهٔ سوم شکر می‌گوید، کاملاً جدید و خاص خود اوست و در گذشته سابقه نداشته است.

محمد غزالی معتقد است که شکر واقعی آن است که نعمت را در جهت طاعت خدا به کار گیرد (غزالی، ۱۳۱۹:۷۸۷)و می‌گوید بر بلا نیز باید شکر کرد؛ زیرا بر این باور است که جز کفر و معصیت هیچ چیز بلا نیست (همان :۸۰۲). او شکر را به سه گونه منحصر می‌کند: شکر به دل و به زبان و به تن «به دل که همه خلق را خیر خواهد و به زبان که شکر کند و الحمدلله گوید. اما عمل تن آن است که همهٔ اعضا نعمت است؛ از جهت وی اندر آن به کار داری که به آن آفریده است و هم برای آخرت آفریده است و محبوب وی از تو آن است که بدان مشغول باشی؛ چون نعمت وی در محبوب وی صرف کنی شکرگزاردی»(همان :۷۸۸).

در سدهٔ ششم از گیلانی و سنایی نظراتی در باب شکر ثبت شده است. آنچه عبدالقادر گیلانی دربارهٔ شکر بیان می‌کند، همه نوع شکر هم شکر زبانی که خاص عامه است و هم شکر در معنای عرفانی خود را در بر می‌گیرد. او در مورد شکر زبانی می‌گوید «اعتراف به نعمت منعم بر وجه خضوع و حقیقت شکر، ستایش احسان کننده با ذکر احسان اوست؛ پس شکر کردن عبد خدا را، ثنای او با ذکر احسان اوست و احسان بنده طاعت او برای خداست و احسان خداوند سبحان، نعمت دهی او به بنده است. شکر به اقسامی تقسیم می‌شود: شکر با زبان،شکر با بدن و ارکان که آن را به خدمت وادار کردن است و شکر با قلب که معتکف شدن بر بساط شهود با دوام حفظ حرمت است»(گیلانی، همان، ۱۹۴). همچنین او در باب شکر عارفان می‌گوید که استقامت آن‌ها برای خدای عزوجل در همهٔ احوال است و اعتقاد به آنکه همهٔ آنچه در آن هستند از خیر و عبادت و بندگی و ذکر، از آنِ خدای سبحان و با توفیق او است و همچنین، شکر اعتراف به عجز و تصور جهل است (همان). سنایی نیز شکر واقعی را غیرممکن می‌داند و می‌گوید:

«شکر شکر او که داند رفت — گوهر ذکر او که داند سفت
گیرم ار موی‌ها زبان گردد — هر زبان صد هزار جان گرد
تا بدان شکر او فزون گوید — شکر توفیق شکر چون گوید
پس سوی شکر نعمتش پویند — گر بگویند هم بدو گویند
تن و جان از پی قضا در سکر — در ترنم کنان که یا رب شکر»

(سنایی،۱۳۶۸: ۹۹).

همان طور که دیده شد، مفهوم و معنای شکر نسبت به دوره‌های گذشته دچار رکود نشده است و بر اساس همین دو روایت مختصر آشکار می‌شود که شکر در معنای والای عرفانی خود فهمیده می‌شود و محدود به ذکر زبان نیست، جز آنچه که سنایی نقل می‌کند و شکر را محدود در ذکر زبان می‌داند، ولی همانند گذشته می‌توان دید که هم سنایی و هم گیلانی، شکر واقعی را غیر ممکن می‌دانند و عجز از شکر را همان شکر در نظر می‌گیرند.

۵- زهد

زهد پای بندی به ظواهر شریعت است، اما با دقت بیشتر. تفاوت مرحلهٔ عمل و زهد

نیز در همین مسأله است که زهد خاص زاهد است؛ یعنی که دقت زاهد در انجام دقیق تکالیف شرع بیشتر از عابدان مسلمان است. عابد ملتزم به شریعت است؛ در چهارچوب شریعت عمل می‌کند و در کنار حلال از آنچه مباح است نیز برخوردار می‌شود. عابد حتماً از حرام پرهیز می‌کند و مانند عامه مسلمانان سعی می‌کند هیچ گاه در حرام نیفتد، اما از مکروه در امان نیست. زاهد نه تنها به حرام نمی‌اندیشد، بلکه از مکروه نیز همانند حرام سخت بر کنار است و حتی در برخورد با مباح نیز با احتیاط برخورد می‌کند و از حلال نیز به مالابد اکتفا می‌کند؛ مثلاً روزه را عامه مسلمانان در رمضان انجام می‌دهند؛ ولی عابد ایام دیگر نیز ممکن است در صیام باشد و زاهد اساس زندگی خود را بر روزه می‌گذارد و تا حد امکان از خوردن و آشامیدن پرهیز می‌کند.

زهد مبنای شکل‌گیری تصوف اسلامی است و خود معلول خوف است؛ خوف از بازخواست و عقاب اخروی. چون هر امر دنیوی بازخواست دارد، زاهد سعی می‌کند تا حد امکان به این دنیا و امور آن آلوده نشود تا بازخواست او آسان باشد و امید رهایی‌اش از عذاب بیشتر شود. در عقاید جنید، زهد، نتیجهٔ خوف از عقوبت اخروی است. کسی که صاحب این نوع از خوف باشد در مرحلهٔ اول، سعی در انجام دقیق و کامل عبادات دارد و به سبب ترس از آخرت و عقوبت آن، دل را از غیر خدا خالی و تمام همت خویش را صرف رسیدن به خدا می‌کند. جنید همین معنی را برای زهد بیان کرده است که «زهد تهی داشتن دل است از آنچه دست از آن خالی است»(سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷۷؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۷۸؛مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۲۰). سری سقطی هم تعریفی شبیه آنچه جنید از زهد ارائه می‌دهد، بیان کرده است که «دلت را پاک کنی از آنچه دست‌هایت رها کردند»(سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰، مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۲۲۵).

حضرت حق تعالی در حدیثی قدسی خطاب به رسول اکرم(ص) به زهد و اعمال این مرحله اشاره می‌کند که «زاهد کسی است که خانه‌ای ندارد تا به واسطهٔ خراب شدنش غمگین شود و فرزندی ندارد تا مرگش او را محزون سازد و دستش از هر چیزی خالی است و چیزی ندارد تا از دست دهد و انسانی او را نمی‌شناسد تا او را از خداوند مشغول دارد (فقر). ای احمد چهرهٔ زاهدان از شب زنده داری و صیام روزانه زرد است (جوع)

و زبانشان جز از ذکر خدا گنگ است (ذکر) و به سبب مخالفت با نفس (مخالفت با نفس) قلبی محزون دارند و از کثرت سکوت، خود را پنهان ساخته‌اند (عزلت). تلاششان در عبادات از ترس آتش و شوق جنت نیست؛ بلکه به سبب مشاهدهٔ ملکوت و ارض است» (خراسانی، بی تا: ۳۲۰). پیامبر نیز زهد را می‌ستایند و می‌فرمایند «زهد در دنیا بدن را خوشبو می‌کند و زهد در آخرت قلب را خوشبو می‌سازد» (عین القضات، تمهیدات ۳۳:).

دربارهٔ زهد، سخنی از واسطی و چند جمله نیز از شبلی نقل شده است. واسطی اساساً زهد را منکر است؛ چون معتقد است که زهد کناره گیری از این دنیا است و این دنیا خود ارزشی ندارد، که کسی بخواهد مدعی کناره گیری از آن شود و در این راه رنجی ببرد. او در این باره می‌گوید: «اهل زهد که تکبر کنند برابناء دنیا، ایشان در زهد مدعی اند برای آنکه [اگر] دنیا را در دل ایشان رونقی نبودی، برای اعراض کردن از آن بر دیگری تکبر نکردندی. چه صولت آوردی به زهد در چیزی و به اعراض از چیزی که جملهٔ آن به نزدیک خدا به پر پشه‌ای وزن نیست» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۳).

شبلی با التفات به قضا و قدر، زهد را منکر است؛ زیرا در جواب شخصی که از او دربارهٔ زهد می‌پرسد، می‌گوید که «هیچ است، زیرا که آنچه ترا خواهد بود، ناچار به تو رسد و اگر چه ازان می‌گریزی و آنچه ترا نخواهد بود، هرگز به تو نرسد، اگر چه بسی طلب و جدّو جهد نمایی؛ پس تو در چه چیزی زهد می‌کنی؟ در آنچه ترا خواهد بود یا در آنچه ترا نخواهد بود؟» (همان، مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۲۴). وی همچنین با توجه به بی اعتباری دنیا بر این باور است که «زهد غفلت است، زیرا که دنیا ناچیز است و زهد در ناچیز غفلت بود» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۰). در «شرح التعرف» نیز شبیه همین روایت به شبلی نسبت داده شده است که همانند سخن واسطی است، هنگامی که از او دربارهٔ زهد می‌پرسند می‌گوید: «چه قدر دارد چیزی که آن چیز کم از پر پشه باشد تا در او زهد باید آوردن» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۲۲). او تعاریف جدیدی نیز مبتنی بر مشرب فکری عارفانهٔ خود از زهد ارائه می‌دهد که با باور عموم دربارهٔ زهد، متفاوت است. شبلی ابتدا در تعریف زهد می‌گوید: «زهد فراموش کردن زهد است» (ابن جوزی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۴۵۷) که منظورش از زهد اول، زهد عارفانه است و زهد دوم را در

معنای رایج آن، یعنی زهد زاهدانه، به کار برده است؛ یعنی که زهد آن است که از این زهد رایج درگذری و به مرتبه‌ای برسی که آن را به فراموشی بسپاری. او دربارهٔ این زهد عارفانه خویش می‌گوید:«زهد آن بود که دنیا فراموش کنی و آخرت با یادنیاری»(عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۱۵۰)؛ بدین معنی که نه تنها باید از این دنیاگذشت، بلکه زهد واقعی آن است که فقط خدا را در نظر داشته باشی و حتی به دنبال آخرت نیز نباشی. وی در همین راستا می‌گوید که «زهد دل بگردانیدن است به خالق اشیاء»(سلمی، ۱۹۵۳: ۳۴۱؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱٦۷؛ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱: ۳۷۰؛عطار،۱۳۳٦،ج ۲: ۱۵).زهد در معنایی که شبلی بیان می‌کند، همان است که جنید نیز در تعریف آن می‌گوید «زهد تهی داشتن دل است از آنچه دست از آن خالی است» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷۷؛ مستملی بخاری،۱۳٦۵: ۱۲۲۰)؛ چون دست زاهد از این دنیا خالی است، دل او نیز باید از دنیا خالی باشد و چون دل از دنیا خالی شد، حق آن را پر می‌کند. البته دیدگاه شبلی دربارهٔ زهد از آنچه که جنید بیان کرده است، برتر و دارای مفهوم والاتری است.

دربارهٔ زهد در سدهٔ چهارم سخن چندانی به دست نیامده است. ابوعثمان مغربی، زهد را رعایت حدود الهی می‌داند، به طوری که در آن تقصیر و تجاوزی صورت نگیرد (سلمی،۱۹۵۳: ۴۸۱). راسبی نتیجهٔ زهد را قطع دوستی دنیا و راندن شهوات از قلب می‌داند و می‌گوید کسی که زهد پیشه کند بر مغیبات آگاه می‌گردد (انصاری، ۱۳۸۰: ۴۷۸). نصرآبادی تفاوت زاهد با عارف را بیان می‌کند که زاهد اندر دنیا غریب است و عارف اندر آخرت (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷۷). در سدهٔ چهارم به جز این سه جمله روایتی دیگر در باب زهد در دست نیست و از همین مقدار اندک نتایجی به دست می آید؛ این نتایج عبارت است از :

۱- زهد انجام دقیق حدود و قوانین الهی است.

۲- زهد به همراه ترک دنیا و مخالفت نفس است.

۳- زهد منجر به وصول به مراتب بالاتر عرفان مانند مشاهده می‌شود.

۴- برای رسیدن به مراتب والای عرفان، زهد به تنهایی کافی نیست ولی لازم است؛ چون زهد فقط ترک دنیا و مافیها است.

۵- زهد در عرفان اسلامی مرحله‌ای گذرا است.

با توجه به این سخنان، اعمالی که برای ترک دنیا، مخالفت نفس، ریاضت و انجام اوامر الهی لازم است، در این مرحله جای می‌گیرند. علاوه بر مباحثی که در بین مریدان برای رسیدن به زهد، انجام آن برای صوفی لازم بود، چند مبحث جدید نیز در این دوره مطرح می‌شود از جمله ملامت، طلب و سفر.

مباحثی که در قرن پنجم در مرحلهٔ زهد می‌گنجد، نسبت به سدهٔ قبل گسترش می‌یابد و تعداد این مباحث به شانزده عنوان می‌رسد. تقریباً همهٔ مباحث ادوار قبل به جز طلب، در این سده مشاهده می‌شود و مبحث خاموشی یا سکوت نیز درکنار سایر مباحث سابق برای نخستین بار مطرح می‌شود و به جز این دو مبحث یعنی طلب و خاموشی، بقیهٔ مباحث را به طور متناوب در دوره‌های قبل می‌توان دنبال کرد.

بیشتر سخنانی که از زهد به دست آمده است از خواجه عبدالله انصاری و محمد غزالی است. قشیری نیز جمله‌ای در باب زهد بیان کرده است او می‌گوید:«زاهد آن باشد که به آنچه از دنیا یابد، شاد نشود و بدانچه از وی در گردد، اندوهگین نشود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷۶). انصاری در معنای زهد می‌گوید که فروافتادن رغبت است به کلی از چیزی و برای آن سه درجه بیان می‌کند: ۱- زهد دربارهٔ شبهت بعد از ترک حرام از روی حذر؛ زیرا که موجب عتاب شود و از روی آزرم؛ زیرا که نقصان رساند و از روی کراهیت از همراه شده با فاسقان ۲- زهد دربارهٔ مازاد از حاجت ۳- زهد در زهد است به سه چیز :با حقیر نگریستن زاهدی خویش و آنچه در آن زهد ورزیده‌ای.با یکسان نگریستن همه حالات و با ناظر بودن به سوی وادی‌های حقایق (انصاری، ۱۳۶۱: ۵۶).

او همچنین در صد میدان می‌گوید: «زهد در سه چیز است. اول در دنیا، دوم در خلق و سوم در خود. هر که دولت این جهان را از دشمن خود دریغ ندارد، در این جهان او زاهد باشد. هر که آزرم خلق وی را در حق مداهن نکند، در خلق زاهد است و هر که به چشم پسند در خود ننگرد در خود زاهد است»(انصاری، ۱۳۶۰: ۲۵).

علاوه بر زهد، خواجه عبدالله انصاری از ورع و تقوی نیز نام می‌برد و برای هر کدام تعریف جداگانه‌ای بیان می‌کند. او در منازل السائرین می‌گوید:«ورع آن است که تا آخرین اندازه پرهیزکار باشی یا از روی بزرگ داشت خدا، بر خود سخت گیر باشی و

آن مقام واپسین زهد است عامه را و مقام نخستین زهد است مرید را و آن بر سه درجه است: ۱-اجتناب ورزیدن از قبایح ۲-نگهداشتن حدود حتی دربارهٔ آنچه در آن بدی نباشد برای پایداری در صیانت تقوی ۳- ورع داشتن از هر داعیه‌ای که سبب تشتت وقت و وابستگی به تفرقه شود و از هر عارضی که حال جمع را عارضه رساند»(انصاری، ۵۸:۱۳۶۱). همین مطالب را در صدمیدان به طور خلاصه بیان می‌کند که ورع باز پرهیزیدن است از ناپسند و افزونی و خاطره‌های شوریده (انصاری، ۲۶:۱۳۶۰).

البته پیرهرات علاوه بر ورع، تقوی را نیز مطرح می‌کند و آنچه که دربارهٔ آن می‌گوید شبیه بحث ورع است .بنابراین از دید او ورع نوع عالی‌تر از زهد است که برای آن اسمی دیگر برگزیده است.

آنچه را که واسطی و شبلی دربارهٔ زهد می‌گویند، در سخنان خواجه عبداللّه انصاری نیز دیده می‌شود. یعنی این که اساساً زهد بی ارزش است چون زهد پرهیز کردن از دنیاست و دنیا خود هیچ ارزشی ندارد که نیاز به پرهیز کردن داشته باشد (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲:۲۳۲). همین مطلب را پیر هرات در قالب عنوان زهد در زهد بیان کرده است که عین همین عبارت از شبلی نیز روایت شده است (ابن جوزی، ۱۹۸۶، ج ۲:۴۵۷).

آن مطلبی که در دوره‌های قبل بیان شد که زهد را منجر به مشاهده می‌دانند (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۴۱؛انصاری، ۴۷۸:۱۳۸۰؛ابی نعیم،۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۷۰)، انصاری با عبارت «ناظر بودن به سوی وادی‌های حقایق»بیان کرده است. ولی آن مفهومی را که ابتدا جنید بیان می‌کند که «زهد خالی کردن دل است از آنچه دست از آن خالی است»و در بین شاگردان و همچنین در قرن چهارم نیز به صورت‌های دیگر بیان می‌شد، در این دوره نمی‌توان یافت.

محمد غزالی دربارهٔ زهد سخنان بسیاری دارد. او چون دیگران معتقد است که «زهد نه به تجمل و مال است، بل فراغت دل از مادون ذوالجلال است. فقیر دنیا دوست را با کمال فاقه، زاهد نگویند و سلیمان را علیه‌السلام با همه مکنت زاهد گویند» (غزالی، ۱۳۷۷؛ ۴). وی در تعریف زهد می‌گوید «دنیا برگذر است که بر دوام همی گذرد و در

وقت مرگ تمام برسد، چون آخرت بیند که هرگز بنرسد و بنمی فروشند الا به ترک دنیا، دنیا اندر چشم وی حقیر شود و دست از آن بدارد در عوضِ آخرت که بهتر است از آن؛ این حالت را زهد گویند»(غزالی،۱۳۱۹: ۸۴۲). اما وی زهد عارفان را برتر از این می‌داند که «اگر از دنیا جز حق تعالی را نخواهد و جز به معرفت و مشاهدت وی قناعت نکند و هر چه جز وی است در چشم وی حقیر آید، این زهد عارفان است»(همان: ۸۴۳). بنابراین غزالی زهد را بر سه درجه می‌داند «یکی آنکه از دنیا دست بردارد و دل با وی می‌نگرد ولکن مجاهدت و صبر می‌کند و این را متزهد گویند نه زاهد، این زاهد است و لکن از نقصان خالی نباشد. درجهٔ سوم آنکه در زهد نیز زاهد است؛ یعنی که زهد خویش را نبیند و آن را کاری نداند»(همان :۸۴۷).این نوع سوم مطابق عقیدهٔ شبلی است که به زهد چندان اهمیتی نمی‌دهد.

زهد و مسائل و مباحث مربوط به آن در سدهٔ ششم از رونق خاصی برخوردار است. تعداد مباحث خاص زهد در این قرن به نوزده مورد می‌رسد، از جمله ارادت که در سدهٔ پنجم با توجه به تعاریفش، از اعمال به شمار می‌رفت، اما در این قرن از مباحث زهد شمرده می‌شود. علاوه بر مبحث زهد، مبحث تقوی نیز در این سده در مباحث صوفیانه قرار می‌گیرد و سکوت هم از اعمال خاص صوفی است که در خلوت ملزم به انجام آن است. مبحث سؤال دوباره مورد توجه بیشتر قرار می‌گیرد و قناعت وتجربه نیز برای نخستین بار دراین مکتب مطرح می‌شود. از مباحث سدهٔ گذشته، ملامت، استقامت، جوع و همت را نمی‌توان در این قرن دید. به جز برخی از صوفیان قرن چهارم، دیگران معمولاً زهد را منکرند و این سخن معروف که می‌گوید:«زهد ترک زهد است»توسط شاگردان جنید مطرح می‌شود؛ یعنی این که دنیا چندان ارزش ندارد که کسی همت در ترک آن ببندد. در سدهٔ پنجم نیز بیشتر تعاریف از زهد در پیرامون این نوع از زهد است. در این سده هم بر اساس روایاتی که از عمر سهروردی و نجم‌الدین کبری به دست آمده است،زهد را در همین معنا به کار می‌برند. اما سخنی هم از ابونجیب سهروردی در دست است که مفهوم معمولی زهد را بیان می‌کند و می‌گوید که زهد «ترک کردن حلال از دنیاست و رغبت از آن و شهوت‌های آن بگردانیدن»(سهروردی،۱۳۶۳: ۷۴).

عمر سهروردی زهد را دارای سه مرتبه می‌داند و می‌گوید که «حقیقت زهد عبارتی

است از صرف رغبت. اول مراتب زهد، آن است که عنان رغبت از دنیا و مافیها معطوف گرداند و تمام توجه به جانب عقبی مصروف دارد. مرتبهٔ ثانیه، زهد در زهد است و آن عبارت است از صرف رغبت از حصول زهد. حقیقت آن فنای ارادت و عدم رؤیت اعمال بود. مرتبهٔ ثالث، زهد به الله است و این مقام به فنای بعدالبقا حاصل شود؛ یعنی فنای اختیار خود و بقای اختیار حق»(سهروردی،۱۳۶۵:۲۵۳). دیده می‌شود که آنچه سهروردی در مرتبهٔ سوم بیان می‌کند نسبت به مفاهیم گذشتهٔ زهد، جدید است و سابقه‌ای در این مکتب نداشته است؛ زیرا همان طور که گفته شد نهایت سخنی که در باب زهد گفته شده بود انکار زهد بود به سبب بی اهمیتی دنیا؛ ولی ارتباط دادن زهد با فنا و بقا بحث جدیدی در این سده است که حاصل توجه زیاد به این مبحث است. سهروردی در عوارف المعارف هنگام تعریف از زهد فقط اشاره به نوع سوم این زهد می‌کند و می‌گوید: «زهد ترک اختیار است و از وجود خود منسلخ شدن؛ یعنی قبول و رد او خدای را باشد» (سهروردی،۱۳۶۴: ۱۸۴).

نجم‌الدین کبری نیز در تعریف زهد مفهوم والایی را در نظر می‌گیرد و آن را صرفاً ترک دنیا نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که «زهد بیرون آمدن است از آنچه تمتع به آن جویند و از میل به آنچه اندک و چه بسیار و چه از جنس مال و چه از جنس جاه، و حقیقت زهد آن است که ترک رغبت کنی از دنیا و آخرت»(نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۴۴). او زهد را به دو نوع تقسیم می‌کند و قسم اول آن را همان ترک دنیا و تمتعات دنیوی می‌داند که به قصد آخرت و به سبب رغبت در آخرت صورت می‌گیرد و در بیان نوع دوم می‌گوید که آن «ترک رغبت است از دنیا و آخرت از جهت ملاحظهٔ نقصان دنیا و آخرت در جنب جناب حق. در نوع اول، حقیقت ترک رغبت وجود نگرفته؛ زیرا به جای آن، رغبتی پیداگشته از آن جنس و اکمل از آن و این رغبت با رغبت به حق سبحانه جمع نشود. پس طالبان خدای را ناچار است که رغبت ایشان چنانچه از دنیا منقطع است، از آخرت نیز منقطع باشد و به هیچ چیز آرام نگیرد جز به او»(همان :۴۵).

عین‌القضات معتقد است که چون دنیا و آخرت از آنِ زاهد نیست، نمی‌تواند آن را ترک کند و بر همین اساس می‌گوید که زهد هیچ معنی ندارد و نه زاهدی وجود دارد و نه زهدی؛ زیرا آنچه از آن خود او است ترک کردنش بی معنی است (عین القضات،

تمهیدات :۳۱۲).

گفته شد که سده ششم، دورهٔ بازگشت به زهد است؛ ولی زهدی که در این قرن مطرح می‌شود با زهد در قرن اول و دوم متفاوت است و نسبت به آن به مراتب برتر است. در دورهٔ نخستین زهد اسلامی، زاهدان دنیا را برای رسیدن به آخرت ترک می‌کردند. اگر از تمتعات دنیوی چشم می‌پوشیدند، به امید بهره‌مند شدن از تمتعات اخروی بود؛ اما زهد در این سده، سه قرن عرفان و تجربهٔ عرفانی را پشت سر نهاده است؛ به همین دلیل هنگامی که دوباره مطرح می‌شود، مورد توجه قرار می‌گیرد و با نگاهی متفاوت نسبت به گذشته معنا می‌شود. همان‌گونه که دیده شد، زهد را صرف ترک دنیا برای رسیدن به عقبی نمی‌دانند، بلکه آن را ترک هرگونه رغبت از غیر خدا می‌دانند؛ چه آن رغبت به دنیا باشد و چه به آخرت؛ پس مهمترین تفاوت زهد این قرن با زهد قرن اول و دوم در مفهوم و معنای متعالی زهد این قرن است.

تقوی از پیامدهای زهد است که از قرن پنجم در بین صوفیان مورد توجه قرار می‌گیرد و در قرن ششم هم رغبت به آن ادامه می‌یابد و به آن توجه بیشتری می‌شود. تقوی به معنای پرهیزکاری است و چندان تفاوتی با زهد ندارد، جز اینکه از زهد محدودتر است. زهد در معنای نخستین خود، ترک دنیا و تمام تمتعات دنیوی است، اما تقوی ترک محرمات است. ورع یا تقوی را می‌توان مرحلهٔ ابتدایی زهد به شمار آورد و می‌توان از آن تعبیر به زهد شرعی کرد؛ یعنی زهدی که در حیطهٔ نواهی شرع قرار می‌گیرد؛ در واقع پرهیز است نسبت به مسائلی که شرع از انجام آن ممانعت کرده است.

عبدالقادر گیلانی در «الغنیه» به تفصیل به مبحث ورع می‌پردازد. او ده شرط را برای اتمام تقوی بیان می‌کند که شخص باید آن را بر خود فریضه بداند: ۱- حفظ زبان از غیبت ۲- پرهیز از بدگمانی ۳- پرهیز از مسخره کردن ۴- چشم بستن از محارم ۵- راست‌گویی به زبان ٦- شناخت منت و نعمت خدا بر خود برای پرهیز از غرور ۷- انفاق مال در راه حق و پرهیز از صرف مال در باطل و معصیت ۸- پرهیز از غرور و کبر ۹- انجام نمازهای پنجگانه در وقت خود ۱۰- استقامت بر سنت و جماعت (گیلانی، همان: ۱۳۴). او تقوی را دارای چهار مرتبه می‌داند: تقوای عامه که ترک شرک از خداست. تقوای خاصه که ترک هوی و پرهیز از معاصی و مخالفت کردن با نفس در سایر احوال

است و تقوای خاص الخاص که ویژهٔ اولیاء است و آن ترک اراده در اشیا است و تجرید در نوافل و عبادات و بی توجهی به ماسوی‌اللّه و التزام به حال و مقام و پیروی از اوامر حق و تقوای انبیا که از خدا و به سوی خداست (همان :۱۴۵).

سنایی نیز به تقوی توجه نشان می‌دهد و الزام به آن را ضروری می‌داند و می‌گوید که:

«راه تقوی رویم و نندیشم — که ز یاران به منزل پیشم
کان که بی تقوی است در ره دین — آدمی نیست هست دیو لعین»

(سنایی،۱۳۶۸:۲۸۸).

۵-۱- ترک دنیا

از دید جنید دنیا چیزی است که به قلب نزدیک شود و از اللّه مشغول دارد (ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰:۲۷۴). وی برای رسیدن به زهد، حقیر شمردن دنیا و پاک کردن دل از آثار آن را لازم می‌شمارد (قشیری،۱۳۴۵:۱۷۸)و خود نیز دنیا را از دل بیرون کرده است (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۷:۲۴۶). او معتقد است که یافتن خداوند در ترک دنیا نهفته است و رسیدن به خداوند وابسته به مخالفت هوا و هوس است (همان). برای رسیدن به تصوف و لایق نام صوفی شدن، باید حتی به اندازهٔ پنج درم نیز از دنیا باقی نماند(سهروردی،۱۳۴۳: ۲۰).

در اینجا لازم است اشاره‌ای به تفاوت بین دنیاگریزی صوفیان مسلمان با پیروان مانی و نو افلاطونیان شود. اگر پیروان این مکاتب، پیروان خویش رادعوت به ترک دنیا می‌کنند، به دلیل جهان بینی آن‌هاست که دنیا را اصالتاً شرّ می‌دانند و آن را زندان انوارالهی به شمار می‌آورند و این غولی که از دنیا ترسیم می‌کنند، در هر حال، ارواح آن‌ها را در خود محبوس کرده و مبغوض و منفور است، مانویان بر این باورند که «آسمان‌ها از پوست دیوان کشته شده و زمین‌ها از تن آن‌ها ساخته می‌شوند. پس کیهان از بن، اهریمنی است. تنها پاره‌هایی از نور (متعلق به جهان اهورامزدا و روشنی) در آن اسیر و محبوس است، (اسماعیل پور،۱۳۷۷:۲۰۸). در جایی دیگر گفته شده است که «مهر ایزد مأمور می‌شود تا برای رهایی انوار اسیر شده در ظلمت این جهان (یعنی ارواح خدایی)، دست به ایجاد عالم بزنند. وی با کمک پسران خود...سران و بزرگان دیوان را کشته و از پوستشان

ده آسمان، از گوشتشان هستهٔ زمین و از استخوان‌هایشان کوه‌ها را می‌سازند و نگهداری و پاییدن افلاک، زمین‌ها و کوه‌ها را به عهدهٔ پسران خویش می‌گذارد» (باقری، ۱۳۷۶: ۱۰۸). اما منظور صوفیان مسلمان از دنیاگریزی، پستی ذاتی دنیا نیست؛ بلکه آن‌ها دل بستن به دنیا و غرق شدن در آن و زیبایی هایش را عامل غفلت از خدا می‌دانند. به علت غفلت از خداوند، نابسامانی‌های بسیاری به بار می آید، در این جهان به صورت جرم و گناه و جنایت و در آخرت به صورت عقوبت و عذاب، به همین سبب پرهیز از دنیا ضروری است. به هر حال، بسیاری از باورهای صوفیان مسلمان، از جمله ترک دنیا، ریشه در آیات و احادیث دارد. به سبب آن که ترک دنیا و دل نبستن به آن، در قرآن کریم و احادیث نبوی و سخنان علی(ع) و دیگر بزرگان صدر اسلام وجود دارد، به هیچ وجه به ذهن خطور نمی‌کند که این مسأله، مأخوذ از دیگر فرهنگ‌ها و آیین‌ها باشد. در قرآن کریم یک صد و پانزده بار واژهٔ دنیا به کار رفته است و در این میان پنجاه و شش مرتبه به مذمت دنیا پرداخته شده است. آیاتی همانند «خِزّیٌ فی الحیوةِ الدنیا»(۲/۸۵) «اولئک الذین اَشتروا الحیوةَ الدنیا بالاخرةِ فلا یُخَفَّف عنهُمُ العذابُ و لا هم یُنصَرون» (۲/۸۶) «لهُم فی‌الدنیا خِزّیٌ »(۲/ ۱۱۴) «ماحیوةُالدنیاالامتاعُ الغرورِ »(۳/ ۱۸۵) و... نمونه‌ای از این گونه است.

درکنار این آیات، احادیث فراوانی از رسول اکرم(ص) در مذمت دنیا ثبت شده است؛ مانند «حب الدنیارأسُ کلِ خطیئةِ»(مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۷۴۳). «هرگاه شخصی بینی که ترک دنیا کرده باشد، مجالست او اختیار کن که او صاحب حکمت باشد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۴). «لوکانتِ الدنیا تزنُ [سیوطی :تعدلُ]عنداللهِ جَناحَ بعوضَةٍ ماسَقَی کافراً منها شربةَماءٍ »(سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۵۸؛عین القضات، تمهیدات :۳۱۱)«اگر خواستی که خدا تو را دوست بدارد، دنیا را دشمن بدار»(پاینده، ۱۳۶۰: ۴۳). «دوستی دنیا، منشأ هر لغزشی است»(همان :۲۸۳) «بهترین شما دوری کننده‌ترین شما از دنیا است و کسی که بیش از دیگران به آخرت راغب باشد»(همان :۲۴۸). «شیرینی دنیا، تلیخی آخرت است و تلخی آخرت شیرینی دنیا است»(همان :۲۹۴).

سخنان علی(ع) نیز در مذمت دنیا، از آنچه از پیامبر(ص) نقل شده، کمتر نیست. ایشان می‌فرمانید: «چه بگوییم از سرایی که اولش عنا و آخرش فنا است. در حلالش حساب و

بازخواست و در حرامش عقاب و عذاب است»(شریف رضی، ۵۹:۱۳۸۰).«در دنیا همچون زاهدان نگاه کنیدو از آن روی گردان باشید»(همان :۹۴). «شما را از این دنیا برحذر می‌دارم که سرایی است فانی»(همان : ۱۱۰). «خوشا به زاهدان دنیا و راغبین آخرت؛ آن‌ها کسانی هستند که زمین بساط آنان و خاک فرششان است، آب طیب آنان و قرآن شعار و دعا دثارشان است»(ترمذی ،۱۹٦۵: ۴۵۰).

از معروف کرخی که از طلایه داران این مکتب است در این باره سخنان زیادی نقل شده است؛ مانند این حدیث قدسی که از طریق او روایت شده است:«احبَّ عبادیَ الیَّ المتباکین الذینَ سمعوا قولی و اطاعوا امری فمِن کرامَتِهِم علیَّ أن لااعطیِهِم دنیا فیَلتِفتوا عن طاعتی»(ابن جوزی، ٦۳۱:۱۹۸۰)؛ «الدنیا اربعةُالاشیا:المالُ و الکلامُ و المنامُ والطعامُ؛ فالمالُ یَطغی و الکلامُ یَلهی والمنامُ یَنسی والطعام یَقسی»(همان :٦۴۷)؛«سری می‌گوید از معروف پرسیدم که اطاعت کنندگان خدا با چه وسیله‌ای خدا را اطاعت می‌کنند؟گفت با بیرون کردن دنیا از دل‌هاشان؛مادامی که دنیا در دل‌هاشان است سجدهٔ آنان صحیح نیست»(همان :٦۴۸). انبوه سخنان دیگر صحابه وتابعین و صوفیان مقدم بر جنید، دراین زمینه وجود دارد که مجال پرداختن به آنان نیست.

حال باید دید که منظور جنید از دنیا چیست و چرا دل بستگی به آن را مضّر می‌داند؟ جنید دنیا را چیزی می‌داند که به قلب نزدیک شود و از اللّه مشغول دارد (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۲۷۴:۱۰)؛زیرا بنده تا ذره‌ای از غیر خدا در او باشد، شایسته نام بندگی نیست (سلمی،۱۵۸:۱۹۵۳).چون دل دوستان خدای، جای سرّ خدای است و خدا سرّ خود در دلی ننهد که در وی دوستی دنیا بود(عطار، ۲۴:۱۳۷۰). بنابراین، این همه روایت در ترک دنیا، در این جهت است که دل از دوستی هر چه غیر خداست،خالی شود و سالک بتواند با تمام وجود به سوی خدا توبه کند و از شرک درونی پاک شود.

گاهی خالی بودن دست از دنیا ممکن است همان نابسامانی‌هایی را به بار آورد که از دل بستن به دنیا به وجود می‌آید، در این هنگام جنید، بهره بردن مناسب از دنیا را ضروری می‌شمارد؛ به همین سبب می‌بینیم که مانع از مریدی می‌شود که می‌خواهد همهٔ اموال خود را انفاق کند و به او می‌گوید: (من بر تو ایمن نیستم و از مطالبت نفس تو بعد از انفاق جمیع مال»(ر ادمهر، ۲۸۷:۱۳۸۰). عطار در این باره روایتی از او نقل می‌کند که

می‌گوید: «اگر جملهٔ دنیایک کس را بود زیانش ندارد و اگر سرّش شره یک دانه خرما کند زیانش دارد»(همان :۲۸۶)و حتی از او نقل شده که شرّ بودن عالم از نظر او به این علت است که دنیا، دار غم و غصه و بلا و فتنه است و اگر کسی بتواند به آنچه که از دنیا می‌خواهد برسد، در این صورت، دنیا برای او مذموم نیست (ابن جوزی،۱۹۸۵،ج ۲: ۴۲۰). این سخن، عمق باور او را نسبت به دنیا نشان می‌دهد و تفاوت دیدگاه او را با مانویان و نوافلاطونیان به صراحت بیان می‌کند.

در بین شاگردان جنید مبحثی مطرح می‌شود که دنیا بی‌ارزش‌تر از آن است که کسی بخواهد به واسطهٔ ترک آن بر خود ببالد. در همین راستا حدیثی از امیرالمؤمنین(ع) در دست است که می‌فرمایند «اصلُ الزهدِ، اخفاءُالزهد»(شریف رضی، ۱۳۸۰:۳۶۴).

ازبین شاگردان جنید، ابویعقوب نهرجوری بادیدی شاعرانه، دنیارا چون دریایی فرض می‌کند و آخرت را ساحل آن، او معتقد است که مردم بر مرکب تقوی سوارند و باید از این دریا بگذرند (جامی،۱۳۶٦: ۱۳۰). رودباری به دنبال دنیا بودن را عامل خواری و طلب آخرت کردن را موجب عزت می‌داند و تعجب می‌کند از کسی که ذلت را بر عزت برگزیند (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۵۷). مرتعش علت مذموم بودن دنیا را آن می‌داند که خداوند آن را مذموم داشته است (سلمی،۱۹۵۳:۳۵۱؛عطار،۱۳۷۴:۵۹۹). و به دستور خداوند، بنده باید ترک دنیا کند.

ابوسعید بن اعرابی هم مانند نهرجوری و مرتعش و رودباری، در برابر پلیدی دنیا به برتری آخرت توجه دارد و آخرت را در برابر مذمت دنیا می‌ستاید (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۲۸)؛ اما واسطی دیدی برتر دارد و برای عارف هم دنیا را حجاب می‌داند و هم مشغول شدن به امور اخروی را مانع و نقص راه سالک برمی‌شمارد. هنگامی که دربارهٔ مقام و جایگاه مالک دینار و داوود طائی و محمد بن واسع از او سؤال می‌شود می‌گوید: «این قوم بیرون نشدند از نفس مگر سوی نفس یعنی ترک نعیم فانی کردند از بهر نعیم باقی»(سهروردی،۱۳٦۳:۷۱). از دید او دنیا و آخرت به یک میزان راهزن طریق سالکان است و سالک نه تنها به دنیا نباید اعتنا کند، بلکه به امید آخرت نیز نباید عبادت کند؛ زیرا در این صورت از خداوند باز می‌ماند. شبلی نیز حدی بینابین است که به آخرت بی‌توجهی نمی‌کند و در عین حال چندان صحبتی هم از آخرت به عنوان هدف کسی که

در دنیاست، به میان نمی آورد. او دنیا را همچون مزبله‌ای می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۴۵۹) که لیاقت توجه را ندارد. به شبلی می‌گویند «دنیا برای اشغال است و آخرت برای اهوال، پس راحت کی خواهد بود؟ می‌گوید دست از اشغال این بدار تا نجات یابی از اهوال آن»(عطار،۱۳۳٦،ج ۱۴۸:۲).

بنابراین،دیدگاه‌این گروه‌ازعارفان،بخصوص شبلی،مبتنی بر پلیدی ذاتی دنیاست و این نظر بر خلاف عقیدهٔ جنید است که دنیا را فی ذاته پلید نمی‌داند، بلکه بدین سبب که آفریدهٔ خداست، آن را نیکو می‌بیند و فقط توجه و غرق شدن در دنیا را امری ناپسند می‌شمارد.

سلمی ترک دنیا را جزئی از آداب صوفیان ذکر می‌کند که صوفی از دنیا به اندازه‌ای که کفاف قوام و دوام او را دهد، باید بهره ببرد و نه اینکه به دنبال لذت جویی و شهوت باشد(پور جوادی،۱۳٦۹:۳۵۸). ابوالفضل ختلی دنیا را یک روز می‌داند و می‌گوید که آن یک روز نیز ما روزه هستیم؛یعنی بهره‌ای از آن نمی‌بریم (جامی،۱۳٦٦:۳۱۵).

در سدهٔ چهارم،ابوعلی دقاق آن قدر در مذمت دنیا پیش می‌رود که اگر سالک برای صاحب دنیا به جهت ثروت و دنیای او، حتی اگر با زبان، تواضع کند، یک ثلث از دینش از دست می‌دهد و هر کس برای این اشخاص تواضع قلبی کند، تمام دینش را از دست می‌دهد(ابن جوزی،۱۹۹۲،ج ۱۵۱:۱۵). بندار‌بن حسن شیرازی بر این باور است که اگر کسی برای خدا دست از همه چیز برندارد به خدا نمی‌رسد(انصاری، ۱۳۸۰،۴۲۵) سراج راهی را که بنده در این دنیا باید در پیش بگیرد، ذکر می‌کند که آن «اختیار مرگ بر زندگی، بندگی بر سروری، سختی بر نرمی [است]تا به مقصد برسد» (سراج، ۱۳۸۲: ۷۳) که بیانی دیگر از سخن بندار است؛ یعنی به هیچ امر دنیوی نباید توجه کرد و اختیار مرگ بر زندگی ترک تمام امور دنیوی است.

این افراد ترک دنیا را به خاطر رسیدن به نتیجهٔ آن، یعنی رسیدن به خدا، توصیه می‌کنند و در عین حال به اندازهٔ ادامهٔ حیات، از دنیا و نعمت‌ها بهره بردن را مجاز می‌شمرده‌اند. سخنی از آن‌ها در دست نیست که آیا دنیا را ذاتاً پلید می‌دانسته‌اند و یا به سبب اینکه ایجاد دلبستگی می‌کند و مانع از رسیدن به خداست، سفارش به ترک آن کرده‌اند. از این مختصر روایات برمی‌آید که دنیا را ترک می‌کنند تا به خدا برسند، ولی چگونگی آن

بیان نشده است. آنچه که مسلم است، این روایات همانند سخنان جنید و شاگردانش دارای دقت و طول و تفصیل نیست؛ شاید علت این امر، آن باشد که به سبب کثرت تعلیمات و تلقینات، ترک دنیا مسأله‌ای پذیرفته شده باشد و نیازی به توضیح و تفسیر بیشتر آن نمی‌دیده‌اند و یا تصوف از آرمان اولیهٔ خود اندکی فاصله گرفته است.

مهمترین رکن زهد، ترک دنیاست. همان‌گونه که گذشت از شبلی و واسطی و انصاری جملاتی نقل شده بود که دنیا را بی ارزش‌تر از آن می‌دانند که تمام تلاش زاهد را به خود معطوف دارد، به همین سبب، کم کم در بحث زهد، مطالب دیگر همانند زهد از خود و از خلق که به معنی خلوت است نیز مطرح می‌شود.

مسلماً به سبب این برداشت از زهد و بی ارزش جلوه دادن فوق العادهٔ دنیا در سده‌های قبل و سدهٔ پنجم، می‌بینیم که ترک دنیا به صورت مستقیم چندان مورد توجه نیست و همانند قرون گذشته، دیگر خطبه‌های غرا در نکوهش دنیا و ذکر پلیدی‌های آن دیده نمی‌شود. علت دیگر خلأ مطالب کافی در باب ترک دنیا را شاید بتوان موقعیت زمانی و مکانی و وضعیت عرفان و تصوف دانست؛ یعنی که تصوف اسلامی در این سده به جز در عدهٔ اندکی، از مسیر خویش انحراف می‌یابد و دنیا پرستی کم‌کم رواج می‌یابد و آن عقایدی که مخصوصاً در قرن اول و دوم در بین عده‌ای همچون حسن بصری و داوود طایی و ذوالنون مصری و... دربارهٔ پلیدی دنیا و ترک آن وجود داشت، دیده نمی‌شود. این روند که از دورهٔ شاگردان جنید شروع می‌شود، در قرن چهارم ادامه می‌یابد و به سده پنجم نیز می‌رسد.

ابوسعید ابوالخیر دربارهٔ زهد می‌گوید «من احب الدنیا، حرم علیه طریقةُ الاخرة لانّ النبیَ صلعم قال حبُ الدنیا رأسُ کلِ خطیئةٍ» (ابوالخیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۹). ابوالعباس قصاب معتقد است که «دنیا گندیده و گنده‌تر از دنیا، دلی است که خدای تعالی آن دل را به عشق دنیا مبتلا گرداند» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۶).

غزالی در رسالهٔ عینیه در خطاب به عین القضات می‌گوید: «بدان ای عزیز که لوح دل از اغیار ستردن بدایت ارادت است. به هیچ چیز از جملهٔ چیزها بازماندن، موجب غرامت است و فانی را بر باقی اختیار کردن مثمر ندامت» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۸۹) که منظورش از فانی، دنیا است.

محمد غزالی بنا بر مشرب دینی خویش با استناد به احادیث فراوان، در ترک دنیا و مذمت آن سخنان فراوانی دارد. او دنیا را بذاته پلید می‌داند جز آن قدر که از آن به عبادت خدا اختصاص داشته باشد و به صراحت بیان می‌کند که دنیا سر همه شرها است و دوستی وی اصل همه معصیت‌ها (غزالی،۱۳۱۹:۶۱۶). وی معتقد است که دنیا به نزد عارف همچون بازی کودکان است (غزالی، ۱۳۶۰:۷۵).

گفته شد که جنید دنیا را فی ذاته پلید نمی‌داند و حتی چون آفریدهٔ خداست برای آن شکرگزاری را ضروری می‌داند، اما دل بستن به دنیا و به واسطهٔ این دل بستگی از خدا غافل شدن را مذموم می‌شمارد؛ اما در این مختصر دیده می‌شود که ابوالعباس قصاب و دیگران، دنیا را بذاته پلید و گنده معرفی می‌کنند که بر خلاف باور جنیداست.

از سدهٔ ششم، دربارهٔ ترک دنیا روایات مختصری در دست است؛ زیرا بر اساس آنچه در مبحث زهد گفته شد، همچون گذشته، ترک دنیا چندان اهمیت ندارد. مهم ترک رغبت درونی فرد است نه ترک کردن دنیا، حتی عین القضات سفارش به دوستی دنیا می‌کند، به سبب اینکه این دنیا از خداست و بر آن است که «هر که محبوب دوست دارد، آسمان و زمین را دوست دارد که صنع خداست. زر و سیم دوست دارد که بدان متوسل تواند بود به تحصیل آب و نان برای طاعت، مثال این چنان باشد که عاشق،خط و فعل معشوق دوست دارد. همهٔ موجودات فعل و صنع خداست و به تبع محبت او دوست داشتن، شرک نباشد و حجاب راه محب و بازماندن از محبوب اصلی نباشد»(عین القضات ،تمهیدات: ۱۴۰). این نظریهٔ عین القضات چندان شگفت و نو نیست؛ زیرا همان طور که گفته شد جنید در سه قرن پیش شبیه این سخنان را بیان می‌کند و می‌گوید: «اگر جمله دنیا یک کس را بود زیانش ندارد و اگر سرِش شره یک دانه خرما کند، زیانش دارد»(عطار، ج۲، ۱۳۳۶:۲۵). جنید معتقد است که چون دنیا سرای غم و اندوه و ناکامی است، مذموم است و اگر کسی بتواند به آنچه می‌خواهد از این دنیا برسد، دنیا برایش مذموم نیست (ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۲: ۴۲۰).

اما نجم‌الدین کبری با عین القضات هم عقیده نیست و در «السایرالحایر» عقیده‌ای مخالف او اظهار می‌کند که «طهارت انواع بسیار است یکی طهارت از کفر و شرکت جلی و دیگر طهارت از شرک خفی چون ریا و سمعت و دیگر طهارت از دوستی دنیا و هر

چه در اوست»(نجم‌الدین کبری، ۱۹:۱۳٦۱)؛ یعنی که دوستی دنیا نجس است و هر کس به آن آلوده شود، نیاز به طهارت دارد که هر چند دنیا را فی ذاته مذموم تلقی نکرده، بلکه دوستی دنیا را مذموم می‌داند. اما باز سخنش بر خلاف عین القضات است؛ زیرا او اساساً دوستی دنیا را پلید و حجاب نمی‌داند، بلکه امری نیکو تلقی می‌کند، چون نشانی از معشوق ازلی در خود دارد.

سنایی در باب ترک دنیا سفارش بسیار دارد و بر خلاف دیگر صوفیان این سده، دنیا را بذاته پلید و ترک آن را واجب می‌داند:

«چیست دنیا سرای آفت و شرّ / چون کلیدان ز اولی به دو در
هست چون مار گرزه دولت دهر / نرم و رنگین و از درون پر زهر»

(سنایی، ۱۳٦۸: ۴۳۱)

«هر که جست از خدای خود دنیا / مرحبا، لیک نبودش عقبی
هر دو نبود به هم یکی بگذار / زان سرای نفیس دست مدار
هست بی قدر دنیی غدار / مر سگان راست این چنین مردار»

(همان: ۳٦۲)

«پدرت را بکشت دنیا زار / زان پسر آزار دارد او آزار
کشته فرزند و مادر و پدرت / تو بدو خوش نشسته کو جگرت
اژدها را به سوی خویش مکش / که کشد جانت را سوی آتش
دنیی از روی زشت و چشم نه نیک / همچو بینی زنگی آمد لیک
کرده خود را به سحر حورافش / چابک و نغز و تر و تازه و خوش
وز درون سوی عاقلان جاوید / روی دارد سیاه و موی سپید»

(همان: ۳٦۱)

ملاحظه شد که در این سده، هر سه دیدگاه صوفیانه نسبت به دنیا وجود دارد. دیدگاه اول که سنایی به عنوان نمایندهٔ آن در این قرن، دنیا را پست و پلید و فی ذاته

مذموم می‌داند که در این قرن چندان مورد توجه نیست. دیدگاه دوم که دنیا را پلید و پست نمی‌داند، بلکه دل بستن و دوستی آن را که باعث غفلت از خدا شود، نکوهش می‌کند که نظر اغلب عرفا و صوفیان است و دیدگاه سوم که در این مکتب برای نخستین بار به وسیلهٔ عین القضات مطرح می‌شود و بر خلاف باورهای گذشته است[1]، نه تنها دنیا را پلید نمی‌داند، بلکه چون آفریده و صنع خدا است آن را دوست داشتنی هم در نظر می‌آورد و حتی دوست داشتن آن رانشان دوست داشتن خدا می‌داند؛ همان مفهومی که در یک قرن بعد مورد توجه سعدی قرار می‌گیرد و دربارهٔ آن می‌گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

۵-۲- مخالفت نفس

یکی از ارکان زهد، ترک دنیا و رکن دیگر آن مخالفت نفس و هوس‌های آن است. همان طور که جنید گفته است، ترک دنیا، یافتن حق است و مخالفت هوی، رسیدن به حق است. هر چند از نظر جنید دنیا فی ذاته مذموم نیست، اما نفس در هر صورت مذموم است و می‌گوید: «حتی اگر در طاعت خدای تعالی نیز ترا یاری کند، نباید از او ایمن بود» (ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۲٦۹). او قیام بر مراد نفس را اساس کفر می‌داند (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ چون معتقد است که نفس بد فرماینده، به هلاکت می‌خواند و یاری دشمنان می‌کند و هر که متابع آن باشد به هر بدی متهم است (قشیری،۱۳۴۵:۲۲٦). دربارهٔ ماهیت نفس سخنی از او روایت شده که ظاهراً به فراست و نور عرفان گفته است و از حیطهٔ عقول برتر است؛ هنگامی که از او سؤال می‌شود که نفس چیست؟ می‌گوید: «صدف نور است؛ صدفی است که نور درو پیوندد» (انصاری،۱۳٦۲:۱ ۲۰).

ریشه‌های نظریهٔ مخالفت با نفس را در بطن اسلام به فراوانی می‌توان یافت. آیات فراوانی، مسلمانان را به این امر فرا می‌خواند:«تری کثیراًمنهُم یتولّون الذین کَفَرالبِئسَ ما

۱- البته اشاره شد که جنید سخنی نزدیک بدین مفهوم دارد، ولی عین القضات با صراحت بیشتری آن را بیان می‌کند.

قَدَّمَت لهم انفسُهُم أن سَخِطَ اللّهُ علیهِم»(۸۰/ ۵) «ماابرّئُ نفسی انَّ النفسَ لامّارةٌ بالسوءِ الّا رَحِمَ رَبی»(۵۳/ ۱۲). «لقد خَلقناالانسانَ و نَعلمُ ماتُوسوسُ به نفسُهُ »(۱۶ / ۵۰).

علاوه بر این آیات، روایاتی از ائمه بخصوص از علی(ع) در مخالفت با نفس منقول است. ایشان در صفت پارسایان می‌فرمایند:«نفسُهُ منه فی عنا و الناسُ منه فی راحةٍ» و «أتعبَ نفسَه لاخرتِهِ واراحَ الناسَ من نفسِهِ»(شریف رضی، ۱۳۸۰:۲۲۷). «ای مردم بر شما اندیشناکم از دو چیز: پیروی از نفس و طول امل؛ پیروی از نفس از خداوند باز می‌دارد و طول امل،باعث فراموشی آخرت می‌شود»(شریف رضی، ۱۳۸۰: ۴۰). امام سجاد(ع) نیز در مخالفت با نفس سخنی دارند و خطاب به حضرت حق می‌فرمایند که «نفس‌های ما را به اختیار خود وامگذار که نفس‌های ما اگر توفیق یابند، راه باطل گزینند و نفس آدمی را به بدی فرمان می‌دهد»(صحیفه سجادیه، ۱۳۸۰: ۷۰).

عملی‌ترین کاری که سالک برای سرکوب نفس انجام می‌دهد، ریاضت است. ریاضت جزئی از زهد است؛ یعنی در ترک دنیا و مخالفت نفس به سالک کمک می‌کند. ریاضت انواعی دارد یکی از انواع رایج آن، سؤال یاگدایی است. اصل این کار برای سرکوب نفس و تحقیر آن و هدف دیگر از آن ترک دنیا است.

هجویری می‌گوید: «چون شبلی به جنید آمد، گفت یا ابابکر ترا نخوت آن در سر است کی من پسر حاجب‌الحجّاب خلیفه‌ام و امیر سامره. از تو هیچ کار نیاید تا به بازار نروی و از هر که بینی سؤال نکنی تا قیمت خود بدانی .چنان کرد و هر روزش بازار سست‌تر بودی تا سر سال به درجتی رسید که اندر همه بازار بگشت،هیچ کس هیچ نداد. باز آمد با جنید بگفت. جنید گفت یا بابکر اکنون قیمت خود بدانی که خلق را هیچ نیرزی دل اندر ایشان مبند، ایشان را به هیچ برمگیر» (هجویری، ۱۳۸۰:۴۶۸). این روایت نشان می‌دهد که هدف جنید از این کار آن است که دنیا و مردمانش را در چشم شبلی بی ارزش جلوه دهد تا از آن‌ها ناامید شود و همهٔ همت خویش را در خدا بندد و طبیعی

است که خفت نفس نیز بخصوص در آغاز سؤال از آن حاصل می‌شود. به همین سبب است که از روی عادت سؤال کردن را ناپسند شمرده است و گفته هر صوفی که سؤال را عادت کند، مبتلا گردد به طمع و خیانت و دروغ (سهروردی ،۱۳٦۳: ۱٦۰)؛ زیرا هدف از آن، ترک دنیا و سرکوب نفس است و با عادت کردن، این هدف از بین می‌رود و خود نوع عامل جمع آوری دنیا می‌شود و به سبب عادت شدن سؤال، حقارت نفس نیز از بین می‌رود و نه تنها هیچ فایده‌ای از آن حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجهٔ معکوس نیز به بار می‌آورد. دراین باره جنید سخنی دیگر دارد و می‌گوید «درست نباشد سؤال از کسی که عطا،دوست‌تر باشد نزد وی ازگرفتن» (همان :۱٦۱). این سخن جنید حاصل دقت و نکته بینی بیش از حد او است؛ زیرا او متوجه است که این افراد با بخشش ممکن است در جهت ارضای نفس گام بردارند و نوعی تفاخر و برتری برای خود احساس کنند و همچنین سوال از این گونه افراد باعث خفت نفس سائل نمی‌شود. جنید با نور فراست دریافته است که سؤال که باعث خفت نفس و تحقیر آن در عده‌ای می‌شود، نباید در طرف مقابل باعث تقویت نفس شود؛ به همین دلیل،سؤال از این گونه افراد را منع می‌کند؛ چون که نمی‌خواهد مریدانش را به سرکوب نفس بخواند؛ اما در کنار آن،آتش نفس در عده‌ای دیگر شعله ور شود و یا به اصطلاح، باری از دوش آنان بردارد و بر دوش دیگر بندگان قرار دهد. دربارهٔ ریاضت،از پیشینیان جنید، هیچ روایتی در دست نیست و سؤال کردن که جنید از آن برای ریاضت و در هم شکستن نفس استفاده می‌کند، در احادیث و روایات سابقه‌ای ندارد و نبی اکرم(ص) مسلمانان از آن برحذر می‌داشته‌اند؛ زیرا ذلتی حاضر است و فقر فوری (پاینده، ۱۳٦۰: ۲۰۳).

بعد از جنید عده‌ای همچون شبلی، از سفر به عنوان ابزاری برای ریاضت دادن مریدان استفاده می‌کرده‌اند؛ البته سفر به سبک صوفیان که سالک به تنهایی مفاوز و فلوات را با کمترین آلت و توشه می‌پیماید. این گونه سفرکردن سخت مورد انتقاد رسول اکرم(ص) است؛ زیرا در این باره خطاب به علی(ع) می‌فرماید:«ای علی لعنت خدا بر سه گروه باد؛ کسی که غذایش را به تنهایی بخورد. کسی که بیابان‌ها را به تنهایی طی کند و کسی که در خانه‌ای تنهابخوابد»(خراسانی،بی تا:۱۳۴۹).

مخالفت با نفس و خواسته‌هایش، از اصول مهم تصوف به شمار می‌رود و مهمترین

دغدغه سالک، مقهورکردن نفس و سربلند بیرون آمدن از جهاد در برابر آن است. ریشهٔ این مبحث، حدیث نبوی «رجعنا من الجهادِالاصغرِالی الجهادِالاکبر» است. به سبب بداهت آن است که سخن چندانی ازگروه مریدان جنید ثبت نشده است. تنها یک روایت از خلدی در حلیةالاولیا به ثبت رسیده است که توجه به نفس را زایل کنندهٔ لذت عبادات می‌داند (ابی نعیم،۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۸۱). او بر این باور است که اهل حقایق باید که همهٔ علایقی که ممکن است آن‌ها را از حق باز دارد، قبل از اینکه آن‌ها را از حق بازدارد، قطع کنند (همان).

با اینکه جنید تأکید زیادی در مخالفت با نفس دارد، اما از شاگردان او سخن چندانی در دست نیست، ولی در سدهٔ چهارم، روایات بیشتری در دست است که به مخالفت با نفس توصیه می‌کند؛ حتی سلمی در باب مخالفت با نفس رساله‌ای به نام «عیوب النفس و مداواتها» تألیف کرده است که در ضمن بیان هر کدام از عیوب نفس، راهکار درمان و مداوای آن عیب را ذکر می‌کند (پور جوادی،۱۳۶۹: ۴۴۷و ۴۱۰). او مخالفت نفس و بازداشتن نفس از شهوت و راضی نبودن و سوءظن داشتن به نفس را از آداب صوفیه برمی‌شمارد و همانند جنید معتقد است که حتی اگر نفس به خیر امر کند، باید با آن مخالفت کرد و آن را خوار کرد (همان :۳۴۵و ۳٦٦).

ابوبکر طمستانی و ابومحمد راسبی، نفس را بزرگترین حجاب بر سر راه سالک می‌دانند و بزرگترین نعمت را بیرون آمدن از آن برمی‌شمارند و در عین حال، راسبی توضیح می‌دهد که مشغول شدن به تدبیر نفس، حجاب به شمار می‌رود (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۱ و ۲۲۷؛انصاری،۱۳۸۰: ۴۷۹). طمستانی همچنین بیرون آمدن از نفس را با کمک خداوند و صحت اراده ممکن می‌داند (ابی نعیم،۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۸۲)و حیات واقعی را در مرگ نفس می‌بیند (انصاری ،۱۳۸۰: ۴۳۷). او نفس را به آتشی تشبیه می‌کند که هرگاه سعی شود از موضعی خاموش شود،از دیگر موضع شعله می‌کشد و هرگاه از جانبی خاموش شود از جانبی دیگر شعله ور می‌گردد(ابی نعیم،۱۹۶۷،ج ۱۰: ۳۸۲). نصرآبادی نفس را زندان می‌داند و بر آن است که اگر کسی از آن خارج شود، به راحتی ابدی می‌افتد(گیلانی،بی تا،جزء۲: ۱۸۳).

اهتمام خاصی که در این دوره نسبت به مخالفت با نفس دیده می‌شود، می‌تواند

دلایلی داشته باشد و شاید مهمترین دلیل آن را بتوان این مسأله دانست که ممکن است بازارچهٔ نفس و به دنبال خواسته‌های آن بودن را در بین مریدان گرم‌تر از سابق می‌دیده‌اند؛ به همین جهت لازم دانسته‌اند که توصیهٔ بیشتری در مخالفت با نفس کنند. دقاق می‌گوید کسی که ظاهر خود را به ریاضت و مجاهده مزین کند، خدا باطنش را با مشاهده می آراید(گیلانی،بی‌تا،جزء ۲::۱۸۲). سلمی همین طور مداومت بر مجاهده و ریاضت در هر موقعیتی را لازم می‌داند و معتقد است که ریاضت درواقع اکتفا کردن به کمترین از هرچیز است (پور جوادی،۱۳۶۹:۳۵۷). ابوعثمان مغربی می‌گوید که بدون ریاضت نباید انتظار هیچ گونه کشف و مشاهده‌ای داشت. از نظر او کسی که بدون ریاضت گمان کند که خدا چیزی از این طریقت را بر او آشکار می‌کند، در اشتباه است (گیلانی، همان :۱۸۲). «ابوالعباس سیاری» صبر در مشکلات را که دیگران از آن به استقامت تعبیر کرده‌اند، برای ریاضت ضروری می‌داند (انصاری، ۱۳۸۰:۳۰۳). در سدهٔ چهارم هیچ صحبتی از گرسنگی و سؤال در جهت ریاضت نیست. بنابراین روایات، می‌توان خلاصهٔ این مبحث را در موارد زیر بیان کرد:

۱- ریاضت از طریق سفر و استقامت صورت می‌گیرد.

۲- بدون ریاضت، پیمودن طریق تصوف ممکن نیست.

۳- مداومت بر ریاضت در هر زمان و مکانی لازم است.

در سدهٔ پنجم، هجویری می‌گوید: «نفس منبع شر است و قاعدهٔ سوء. اظهار اخلاق دنی و افعال مذموم را سبب اوست. پس مخالفت نفس سر همهٔ عبادت‌هاست و کمال همهٔ مجاهدت‌ها و بنده جز بدان به حق راه نیابد از آنکه موافقت وی هلاک بنده است و مخالفت وی نجات بنده»(هجویری، ۱۳۸۰:۲۴۶). قشیری هم بیانی با همین مفهوم دارد که «مخالفت نفس سر همه عبادت‌هاست. چون جویندگان نفس پدیدار آیند، روشنایی انس فرو شود»(قشیری،۱۳۴۵،۲۲۵).

قشیری دربارهٔ نفس می‌گوید:«مراد به نفس آن است که معلول بود از اوصاف بنده و نکوهیده بود از افعال و اخلاق او؛ پس معلولات از اوصاف بنده بر دو گونه است یکی کسب او بود چون معصیت و مخالفت و دوم خوی‌های دنی که اندر نفس خویش نکوهیده است. چون بنده معالجت کند و مجاهدت، آن اخلاق دنی و نکوهیده از وی

دور شود در مستمر عادت»(همان :۱۳۲).

اهمیت مخالفت با نفس از نظر ابوسعید تا بدان حد است که مخالفت با نفس را به معنی اسلام قلمداد می‌کند(ابوالخیر،۱۳۶۷،ج ۱ :۲۸۵)و همچنین مهمترین رکن تصوف را، مخالفت و قربانی کردن نفس می‌داند و می‌گوید: «اذبح النفس و الاّ فلاتشتغل بترهات الصوفیه»(همان).

محمد غزالی دربارهٔ مخالفت با نفس و اهمیت آن همچون جنید می‌اندیشد که راه خدا به دو چیز رفته شود؛ ترک دنیا و مخالفت نفس (غزالی، ۱۳۶۰: ۲۴).

مخالفت با نفس هر چند در این دوره نیز بسیار مهم است، اما نسبت به قرن چهارم مطالب کمتری از آن در دست است. البته این قلت روایات دلیل بی توجهی به این مسأله نیست، بلکه راه‌های متفاوتی که در این دوره برای زهد بیان شده است، بیشتر آن‌ها ابزاری برای قهر کردن نفس و ریاضت است از جمله سؤال، خاموشی، خلوت، ملامت، مراقبه و جوع که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

هجویری مصداق جهاداکبر در حدیث نبوی رجعنا من الجهاد الاصغرالی الجهاد الاکبر را جهاد و مبارزه با نفس می‌داند و معتقد است که خلاف هوا و قهر کردن نفس عظیم کاری شگرف است (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۵۲).

قشیری نیز اساس ریاضت را مخالفت با نفس می‌داند و می‌گوید: «اصل مجاهده،خو بازکردن نفس است از آنچه دوست دارد؛ یعنی خلاف کردن اندر همه روزگار و نفس را دو صفت است، شناختن به شهوات و سر کشیدن از طاعات»(قشیری،۱۳۴۵: ۱۴۸).

خواجه عبداللّه انصاری نیز ریاضت را تربیت کردن نفس می‌داند و معتقد است که «ریاضت ورزش نفس است و آن را سه درجه باشد :ریاضت عامه، تهذیب اخلاق است با علم و تصفیهٔ اعمال با اخلاق. ریاضت خاصگان بریدن تفرقه است و بریدن التفات است از مقامی که از آن گذشته‌اند. ریاضت خاصگان، تجرید شهود است و فراز رفتن به سوی جمع و فروگذاشتن معارضه‌ها و معاوضه‌ها»(انصاری، ۱۳۶۱: ۴۴). او در راستای ریاضت از تهذیب سخن می‌راند و آن را محنت اهل بدایات می‌خواند و راهی از راه‌های ریاضت برمی‌شمارد (همان :۷۲).

او در صد میدان بین جهاد و ریاضت تفاوت قائل می‌شود و جهاد را مخالفت با

نفس می‌داند، ولی برای ریاضت تعریفی جدای از آن ذکر می‌کند و معتقد است که ریاضت از جهاد پدید می‌آید و برتر از جهاد است. او ریاضت را مربوط به افعال، اقوال و اخلاق می‌داند و ریاضت افعال را پیروی علم و کسب غذای حلال و دوام ذکر برمی‌شمارد و برای ریاضت اقوال، قرائت قرآن و مداومت عذر و نصیحت خلق را توصیه می‌کند و فروتنی و جوانمردی و بردباری را ابزار ریاضت اخلاق می‌داند (انصاری، ۱۳۶۰: ۲۲).

مخالفت با نفس در سدهٔ ششم چندان مورد توجه نیست. قبلاً اشاره شد که جنید هر چند ترک دنیا را بر همه و در همهٔ مواقع ضروری و دنیا را فی ذاته پدیده‌ای مذموم نمی‌دانست؛ اما مخالفت با نفس را در هر حال واجب می‌دانست تا جایی که معتقد بود که اگر نفس به طاعت خدا فرا خواند باید با آن مخالفت کرد (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲٦۹).

شاید جبران بی توجهی به این مبحث را بتوان در وادی عمل مشاهده کرد؛ یعنی هر چند مستقیماً به مخالفت با نفس اشاره‌ای نشده است، اما کثرت اعمالی که برای مهار نفس توصیه می‌شود، جبران این نقص می‌تواند به شمار آید؛ مثلاً بحث‌های گسترده‌ای که در این سده دربارهٔ مجاهده یا مراقبه و عزلت وجود دارد، در اصل در جهت مخالفت با نفس و مهار آن است.

عبدالقادرگیلانی آفات نفس را بر می‌شمارد و اشاره می‌کند که «گرایش نفس استجلاب در مدح و ذکر نیکو و ثنای خلق [است] که این امور باعث می‌شود سنگینی و سختی عبادات بر سالک سهل گردد و به واسطهٔ این امور، بر عبادات، ریا و نفاق مستولی می‌شود و از نشانه‌های این ادعا آن است که چون مدح و ثنای خلق و شهرت از سالک منقطع شود، او گرفتار کسالت و سردی در عبادات می‌شود» (گیلانی، همان: ۱۸۳). سنایی هم چون جنید نفس را در هر صورت پلید و غیرقابل اعتماد می‌داند و در این معنا می‌گوید:

«تا بود نفس ذره‌ای با تو　　نرسی هیچ گونه آنجا تو
نفس را آن هوا نسازد هیچ　　خیز و بی نفس راه را ببسیج»

(سنایی، ۱۳٦۸: ۱۳۲).

گیلانی در ضرورت مجاهده می‌گوید که «کسی که در بدایت سلوکش به مجاهده نپرداخته باشد، شمه‌ای از این طریقت نیافته است»(گیلانی، بی تا، جزء۲:۱۸۲). او برای این که ریاضت کامل صورت گیرد، چهار شناخت را ضروری می‌داند که مجاهده بدون این چهار معرفت ممکن نیست. معرفت خدای تعالی، شناختن شیطان به عنوان دشمن خداوند تعالی،شناختن این که نفس فراخواننده به بدی است و چهارم شناخت این که عمل و عبادت برای خداست. اگر انسان عمری را در عبادت بگذراند بدون شناخت خدا و مخالفت با نفس، عبادت برای او هیچ نفعی نخواهد داشت(همان :۱۸۴). قبلاً اشاره شد که جنید و دیگران هر کدام برای ریاضت دادن مریدان، شیوه‌های مخصوصی داشته‌اند؛ همانند به سؤال واداشتن و یا به سفر فرستادن آنان. در این سده عبدالقادر گیلانی ده اصل را برای مجاهده و ریاضت برمی‌شمارد که عبارت است از: ۱- به خدا سوگند نخوردن چه راست و چه دروغ ۲- پرهیز از دروغ چه به جد و چه از روی هزل ۳- پرهیز از خلف وعده ۴- لعنت نکردن بر مردم و پرهیز از آزار رساندن به آن‌ها ۵- نسبت به هیچ انسانی دعوی نداشته باشد ٦- بر علیه هیچ مسلمانی بر شرک و کفر و نفاق گواهی نده ۷- برگرداندن نظر و همت از معاصی چه ظاهر و چه باطن و بازداشتن جوارح از ارتکاب آن ۸- منت ننهادن بر مردم ۹- بریدن طمع از مخلوق و ثروتی که در دست آن‌هاست که این طمع غرور بزرگی است ۱۰- تواضع (همان :۸۷).

همان طور که دیده می‌شود هیچ کدام از موارد پیشین که در مجاهده توصیه می‌شد، در این ده مورد وجود ندارد و علت آن نیز توجه بیش از پیش به مسائل شرع است و همهٔ این مواردی که ذکر می‌شود، از مسائل شرع است که به وسیلهٔ اوامر شرع، سعی در مهار اشخاص دارد و با توجه به مفهوم مجاهده و ریاضت نمی‌توان این موارد را در جهت ریاضت به شمار آورد، بلکه رعایت این ده مورد در جهت مسلمان بودن است نه در جهت رسیدن به ریاضت و مجاهده.

سنایی هم بدون توجه به مسائلی که در جهت ریاضت باید انجام شود، به ریاضت و مجادله، توصیه می‌کند:

«چون تو از بود خویش گشتی نیست — کمر جهد بند ودر ره‌ایست
چون کمر بسته ایستادی تو — تاج بر فرق دل نهادی تو

تـاج اقـبال بـر سـر دل نـه پـای ادبـار بـر خـور و گـل نـه
گـرچـه غـافل بـر ایـن عـمل خـندد لیک عـاقل جـز ایـن نـپسندد»
(سنایی،۱۳٦۸: ۸۰).

۵-۳- سفر

سفر از دیگر ابزار ریاضت است که از زمان شاگردان جنید به آن توجه نشان داده شده است. سفر از این لحاظ در راستای ریاضت به شمار می‌رود که سفرهای صوفیان با دیگر سفرها تفاوت‌هایی دارد. صوفی در سفر نمی‌تواند با خود مواد غذایی به جز آب آن هم برای وضو و طهارت ببرد. پیمودن مفاوز به تنهایی و بدون هیچ زاد و توشه‌ای، نوعی ریاضت به شمار می‌رود و اعتقاد بر آن است که به همراه داشتن اغذیه و همراه، باعث خدشه دار شدن توکل می‌شود. ابوالحسن مزین توصیه مـی‌کند کـه سـفر جـزء لاینفک تصوف است و «درویش در سفر باید هر روز در منزلی باشد و از دنیا نرود مگر در فاصله بین دو منزل»(سراج، ۲۲۷:۱۳۸۲). دربارهٔ مرتعش گفته شده که «هر سال هزار فرسخ، سر و پا بـرهنه مسـافرت مـی‌کرده است»(ذهـبی،۱۹۸٦،ج ۱۵، ۲۳۱؛ ۱۳٦٦: ۲۰٦).

همان‌گونه که اشاره شد، در بین شاگردان جنید، ریاضت به سه طریق صورت می‌گیرد. یکی گرسنگی دیگر سفر و سه دیگر استقامت است. اما جنید مهمترین وسیلهٔ ریاضت را سؤال می‌داند و از طریق به‌گدایی فرستادن شاگردان، سعی می‌کند تا نفس آن‌ها را مقهور کند. جنید به سفر اعتقادی ندارد و خود نیز چندان به سفر نرفته است.سؤال به عنوان ابزار ریاضت در این مقطع کمتر مورد توجه است و اگر از آن سخنی به میان آید، عادت صوفیان است نه اجبار برای درهم شکستن نفس؛ علت این امر را می‌توان این دانست که بعد از جنید رهبری متمرکز صوفیان بغداد از دست رفت و هیچ کدام از شاگردان او نتوانستند مقام واقعی استاد خویش را به دست آورند تا هرگونه بخواهند با دیگر صوفیان برخورد کنند؛ آن‌گونه که جنید با شبلی به عنوان امیرزاده برخورد کرد و او را به‌گدایی فرستاد.

از هم‌گسیختگی رهبری صوفیان بغداد، باعث شد که جلسات پرباری مانند جلسات درس جنید هرگز شکل نگیرد. پس از مرگ جنید، هر کدام از شاگردان او به نقطه‌ای

رفتند؛ مثلاً رودباری به مصر می‌رود و خود رهبری بخشی از صوفیه را به عهده می‌گیرد و واسطی به خراسان می‌رود، مزیّن در مکه مقیم می‌شود. آن عده‌ای هم که در بغداد ماندند، هیچ وقت جریری را که خلیفهٔ جنید بود، جدی نگرفتند و او به عنوان خلیفهٔ جنید نتوانست نه جلسات درس او را ادامه دهد و نه صوفیان را به دور خود جمع کند و آن‌ها را یکپارچه سازد. مسلماً یکی از دلایل اینکه فقها و سیاسیون توانستند حلاج را به دار آویزند و ابن عطا را در این راه به قتل برسانند، همین گسیختگی بود که در بین صوفیان ایجاد شد. از طرف دیگر، صوفیانی که در بغداد بودند بیشتر تمایل داشتند تا در اطراف شبلی گرد آیند نه جریری. شبلی هم برای تربیت شاگردان و مریدان، راه و روش خاص خود را داشت؛ مثلاً برای ریاضت مریدانش، به جای اینکه همانند استادش، جنید، آن‌ها را به گدایی بفرستد و به این بهانه، هم آن‌ها را تربیت کند و هم آنان را در بغداد و گرد خویش نگه دارد، در بدو سلوک و تصوف، این افراد را جهت ریاضت به سفر می‌فرستاد و این سفرها باعث می‌شد که کم‌کم اطراف مشایخ بغداد، از طرفداران خالی شود و پیامدهای منفی برای صوفیان ساکن بغداد به وجود آورد. مهمترین این پیامدهای منفی، کم‌رنگ شدن تدریجی قدرت صوفیان در بغداد بود و شدت گرفتن قدرت رقبای آنان؛ اما این امر تأثیر مثبتی نیز برای این مکتب داشت؛ چون عدهٔ زیادی از شیوخ و صوفیان این سلسله، به نقاط دیگر مملکت اسلامی سفر کردند، باعث شد تا تعالیم جنید در سایر نقاط، گسترش یابد، مخصوصاً با سفر واسطی و برخی از شاگردان شبلی مانند نصرآبادی و حصری به خراسان، حوزهٔ این مکتب کم‌کم از بغداد به خراسان رسید و آن تقابلی که بین دیدگاه‌های صوفیان بغداد و صوفیان خراسان بود و کمابیش در کتب به آن اشاره شده است، از میان رفت.

سلمی در سدهٔ چهارم، سفرکردن را از آداب صوفیان نام می‌برد که در آغاز اراده و قصد تصوف باید صورت گیرد (پور جوادی، ۱۳۶۹: ۳۵۶) و می‌گوید که در سفر جز آنچه را برای انجام فرایض لازم است، نباید به همراه داشت (همان: ۳۶۳)؛ ولی حصری، عزلت را که به همراه شهود باشد، برتر از سفر می‌داند و می‌گوید این گونه نشست از هزار حج برتر است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۹۰).

در سدهٔ پنجم هجویری به صراحت می‌گوید که «چون درویش سفر اختیار کند نخست

باری سفر از برای خدای تعالی کند نه به متابعت هوی و چنان‌که به ظاهر سفری می‌کند به باطن از هواهای خود نیز سفر کند»(همان : ۴۵۰). او در ادامه شرایط سفر را بیان می‌کند و آنچه راکه صوفی در سفر باید انجام دهد یا انجام ندهد و همچنین ابزاری که در سفر باید با او باشد را معرفی می‌کند.

محمد غزالی سفر رابه دوگونه تقسیم می‌کند«یکی ظاهر ویکی باطن؛اما سفرباطن سفر دل است در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد و منازل راه دین و سفر مردان این است که در خانه نشینند و در بهشتی که پهنای آن چندِ هفت آسمان و زمین است و زیادت جولان کنند»(غزالی،۱۳٦۸:۴۵٦).

در سده ششم، سفر از مفهوم پیشین خود بیرون می‌آید و معانی جدیدی بر آن حمل می‌شود. مهمترین معنای جدیدی راکه بر آن حمل می‌شود، عبدالخالق غجدوانی به این صورت بیان می‌کند که «سالک از طبیعت بشری سفر کند یعنی از صفات بشری به صفات ملکی و از صفات ذمیمه به صفات حمیده انتقال یابد»(شعیب، ۱۳۷۹: ۱٦۵). همین مضمون مورد توجه عبدالقادر گیلانی نیز واقع می‌شود و مهمترین سفر را «خروج از اوصاف مذموم به صفات محمود و خروج از هوی و هوس به سوی طلب رضای خدا به همراه تصحیح تقوی» می‌داند (گیلانی ،همان :۱۷۸).عین القضات سفر را به سه نوع تقسیم می‌کند که دو صنف آن سفر معنوی است. او در این باره می‌گوید:«صنفی در دنیا مسافرت می‌کنند و سرمایه شان دنیا و سودشان معصیت است و صنفی در آخرت که سرمایه شان طاعت و عبادت و سودشان بهشت است و گروهی به سوی خدا سفر می‌کنند با سرمایهٔ معرفت و «لقاءاللّه» نصیب آن‌ها می‌شود»(عین القضات،تمهیدات :۳۱۱). نجم‌الدین کبری نیز سفر را در سه هدف خلاصه می‌کند: یا برای زیارت یا دیدن مشایخ و یا جهت ریاضت (نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳:۳۷). پس مشخص شده که نجم‌الدین کبری تنها صوفی این قرن است که ریاضت را از اهداف سفر برمی‌شمارد و برای انجام سفر رفیق موافق و عصا و ابریق را لازم می‌داند (همان).گیلانی نیز مقدماتی برای انجام سفر بیان می‌کند که عبارت است از : ۱- راضی کردن خصمان و صاحبان دیون ۲- اجازه از والدین و دیگر کسان که صاحب اختیار او هستند ۳- اینکه قلب و حواسش همراه او باشد نه این که ملتفت به پشت سرش باشند ۴-کوتاهی نکردن از اورادی که در حضر به

جای می آورده است (گیلانی، همان: ۱۷۸).

سنایی هم سفر را برای صوفی ضروری می‌داند و در خانه نشستن را کار جغد و کفتار می‌داند و می‌گوید که سفرباعث می‌شود که صوفی به خلت و زیبایی درون برسد و مهمترین سفری که توصیه می‌کند سفر معنوی یا سفر الی اللّه است.

«اندر این بحربیکرانه چون غوک — دست و پایی بزن چه دانی بوک
باری ار زو نگرددت حاصل — به سلامت رسی سوی ساحل
بر تو ره رفتن است و جان کندن — تا شود بید چوب تو چندن
در بن خانه آنکه هوشیار است — کار جغد است و کار کفتار است
مردم آنگه رسد به زیبایی — که شود همچو باد صحرایی
سفر آتش ار نخواهی کرد — تاج خلت بنه ز ره برگرد»

(سنایی،۱۳٦۸:۴۷۸).

۵-۴- استقامت

از دیگر ابزار مجاهده و ریاضت که در بین شاگردان جنید برای اولین بار مطرح می‌شود استقامت است. البته تعریف واضح و روشنی از آن ارائه نشده است، اماگوئی منظور از استقامت، تحمل و صبر بر سختی‌ها و ریاضت‌ها و اصرار در پیش رفتن در طریق الی اللّه است. واسطی در همین معنی استقامت را خصلتی می‌داند که همه نیکویی‌ها بدان ختم می‌شود و بدون آن هر نیکی را ناقص می‌داند؛ زیرا تحمل و استقامت در برابر شرایط دشوار ریاضت بسیار مهم است و اگر درویش از این سختی‌ها به فغان وگلایه آید عملاً ریاضت، فایده‌ای برای او نخواهد داشت (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۰).

دقاق تعریف واضحی از استقامت ارائه می‌دهد و می‌گوید که استقامت بر سه درجه است؛ «تقویم است و استقامت و اقامت؛ تقویم تأدیب نفس بود و اقامت تهذیب دل‌ها و استقامت تقریر اسرار»(قشیری،۱۳۴۵:۳۱۸).

انصاری، استقامت را در میدان بیست و هشتم از صد میدان تصوف مطرح می‌کند که از عزم زاده می‌شود. او در معنای استقامت می‌گوید:«استقامت هموار بودن است بی تلون» (انصاری، ۱۳٦۰:۳۲)و در ادامه آن را به سه قسم منقسم می‌کند؛ استقامت افعال و اخلاق و انفاس. او استقامت افعال را خاص قرّایان می‌داند به شرطی که ریا کار نباشند و

استقامت اخلاق را خاص به یقین رسیدگان می‌داند و می‌گوید که استقامت انفاس، خاص عارفان است. وی همچنین می‌گوید که استقامت منجر به تفکر می‌شود که میدان بعدی سلوك است (همان).

قشیری دربارهٔ استقامت می‌گوید که «درجه‌ای بود که تمامی کارها بدو بود و چیزها همه بدو حاصل آید نظام کارها بدوست. هر کس مستقیم نبود اندر حال خویش، رنج وی ضایع بود و جهدش بی ثمر بود. نشان استقامت اهل بدایت آن است که فترت نیفتد اندر کار ایشان و نشان استقامت آن گروه که از بدایت فراتر شوند و به نهایت نرسیدند؛ آن است که فرو نمانند و نشان استقامت اهل نهایات آن است که حجاب را اندر مواصلت ایشان راه نبود» (قشیری، ۳۱۷:۱۳۴۵). هجویری دربارهٔ استقامت فقط می‌گوید که آدمی عاجز است از استقامت به امور حق، از آنچه بنده، بی توفیق حق، هیچ چیز نتواند کرد(هجویری، ۵۱۵:۱۳۸۰). از آنچه که در این روایات بدان اشاره شده است، باز معنی واضح و صریحی دربارهٔ استقامت برنمی‌آید و فقط می‌توان از آن، مداومت بر اعمال را دریافت؛ همان مفهومی که مورد نظر واسطی نیز بوده است.

۵-۵- حال و مقام

«حال آن است که رازهای روشن یاد دوست را در دل جا می‌دهد و می‌ماند، اگر رفت دیگر حال نیست»(سراج، ۳٦٦:۱۳۸۲). بر خلاف این تعریفی که منسوب به جنید است و حال را با دوام می‌داند، روایتی دیگر در متون مختلف از وی نقل شده که حال را گذرا تعریف می‌کند؛ او می‌گوید: «حال چیزهایی باشد که به دل فرود آید و همیشه نباشد» (هجویری، ۲۲۵:۱۳۸۰؛ سهروردی، ۷٦:۱۳٦۳؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸٦). روایت ابونصر سراج ظاهراً از جنید نیست؛ زیرا دیگر منابع، نظر جنید را بر عدم دوام حال می‌دانند. بر خلاف حال، تعریفی از مقام نکرده است و تنها معتقد است که «اگر مقامات نبودند مردم به پیمودن طریقت فراخوانده نمی‌شدند» (رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۱۵). در روایتی دیگر می‌گوید که حالات و مقامات گذرگاهی برای رسیدن به معرفت و صفای توحید هستند (همان :۲۷۲). صحیح هم همین نکته است؛ چونکه اساساً حال که ناپایدار است و برای سالك دوامی ندارد؛ سالك نباید در هیچ مقامی نیز توقف کند، چون که از رسیدن به هدف بازمی‌ماند. هدف سلوك رسیدن به شهود است نه ماندن در

مقامات و با این تعریف، نیز آشکار می‌شود که جنید حال را ناپایدار می‌داند.

از شاگردان جنید، دربارهٔ حال و مقام، سخنی از ابی سعدان ضبط شده است که می‌گوید: «بریدن از حال‌ها، وسیله‌ای برای رسیدن به خداست»(انصاری، ۱۳۸۰:۳۹۴). در این مختصر مشخص می‌شود که او به طور ضمنی مقام را برتر از حال می‌داند و معتقد به ناپایداری حال است چون حال گذرنده است باید از آن گذشت و به آن دل نبست. جنید نیز سخنی در این باره دارد که: «حالات و مقامات گذرگاهی برای رسیدن به حقیقت معرفت و صفای توحید است»(نوربخش، ۱۳۸۰:۳۱۵). شاید با استناد به این یک روایت نتوان به طور قاطع نظر داد؛ ولی باز می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که در مبحث حال و مقام نیز اندیشه‌های جنید در بین شاگردانش مورد پذیرش و تبعیت بوده است.

در سدهٔ چهارم، دربارهٔ حال تعریف کاملی از سراج در دست است؛ او می‌گوید: «حال لطیفه‌ای است که بی هنگام بر دل بنده فرود می‌آیدو دل را خشنود می‌سازد و کارش را به حق تفویض می‌کند و وقت را بر او خوش می‌سازد و سپس از بین می‌رود» (سراج، ۱۳۸۲:۳٦٦). نصرآبادی نیز دربارهٔ حال می‌گوید: «هنگامی که چیزی از بوادی حق بر تو آشکار شد، با وجود آن به بهشت و دوزخ توجهی نمی‌کنی و آن دو در نظرت اعتباری ندارندو هنگامی که از آن بازگردی، پس آنچه که خدا بزرگ داشته است بزرگ بدار»(انصاری، ۱۳۸۰:۴۴۳).

بر خلاف دورهٔ شاگردان جنید که به مبحث حال توجهی نشده بود و آن روایتی هم که در دست بود، بریدن و بی توجهی به حال را برای رسیدن به خدا توصیه می‌کرد؛ در قرن چهارم حال امری پسندیده و از الطاف الهی به شمار می‌رود و تعریف دقیقی از آن ارائه شده است. ولی در برابر حال سخنی از مقام به میان نیامده است و ظاهراً مقام یا تا این دوره مطرح نبوده است و یا اینکه آن را در برابر حال قرار نمی‌داده‌اند و آنچه که مسلم است به جز روایت گذرایی از جنید تا این دوره صحبتی از مقام ثبت نشده است و در قرن پنجم دیده خواهد شد که مقام را در برابر حال قرار نمی‌دهند، بلکه حال در برابر وقت مطرح می‌شود و مقام در برابر تمکین قرار می‌گیرد.

در سدهٔ پنجم، مباحث بسیار زیادی مخصوصاً در کشف المحجوب مطرح می‌شود

از جمله، واقعه، خطر، لطیفه، ذوق و شرب، هجوم،لوایح،خواطر و طوارق که ظاهراً انواع حال است؛ یعنی چیزهایی که بر دل وارد می‌شود.

در قرن چهارم در برابر حال، سخنی از مقام در دست نیست. در این عصر نیز فقط هجویری و قشیری عبارت کوتاهی دربارهٔ مقام دارند و هجویری در کنار مقام بحث تمکین مطرح می‌کند و در کنار حال سخن از تلوین می‌گوید.

قشیری دربارهٔ حال می‌گوید که «معنیی است که بر دل درآید. بی آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بودی یا از اندوهی یا از قبض یااز بسطی یا شوقی یا هیبتی. احوال عطا بود و مقام کسب. احوال از عین جود بود و مقام از بذل مجهود»(قشیری،۱۳۴۵:۹۲۹). هجویری حال را واردی می‌داند بر وقت که وی را مزین کند و چنان که روح جسد را مزین می‌کند،لامحاله وقت به حال محتاج باشد و قیامش بدان. پس چون صاحب وقت، صاحب حال شود، تغییر از او منقطع شود و اندر روزگار خود مستقیم گردد(هجویری، ۱۳۸۰:۴۸۲).

این تعریف هجویری که بین حال و وقت ارتباط برقرار می‌کند منحصر به فرد است؛ زیرا معمولاً حال در ارتباط با مقام و در برابر آن مطرح می‌شود نه در ارتباط با وقت، اما هجویری آن را در رابطه با وقت مطرح می‌کند و مقام را در برابر تمکین قرار می‌دهد. او می‌گوید اهل مقامات را از مقامات گذر باشد و از نهایت گذشتن روی نباشد.از آنچه مقامات، منازل راه باشد و تمکین قرار پیشگاه (همان، ۴۸۵). قشیری حال را در برابر مقام مطرح می‌سازد و در تعریف مقام می‌گویدکه «مقام آن بود که بنده به منازلت متحقق گردد و به لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هر کسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیابند و شرط آن بود که از این مقام به دیگر نیاید تا حکم این مقام تمام به جای نیارد»(قشیری،۱۳۴۵:۹۱). او در برابر تمکین سخن از تلوین می‌گوید و تلوین را در معنای «از حالی به حالی گشتن» معنی می‌کند و تمکین را با مقام به یک معنا به‌کار می‌برد و می‌گوید که صاحب مقام اندر حال خویش متمکن بود (همان :۹۲). انصاری به جای تمکین صحبت از تمکّن می‌کند، ولی تعریفش با تمکین کاملاً متفاوت است (انصاری، ۱۳۶۰:۴۸۹).

از دیگر ابتکارات پیرامون بحث مقام در این سده، بحث وطنات است. هجویری

دربارهٔ این اصطلاح جدید می‌گوید که وطنات آن است که «در سرّ متوطن بود از معانی الهی» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۰) که هر چند با معنای مقام متفاوت است، ولی بی ارتباط با آن نیست و حاصل دقت او در مبحث مقام و تمکین است. اما در کنار بحث حال، انواع زیادی از حالاتی که بر سالک وارد می‌شود را در پایان کشف المحجوب نام می‌برد که در متون این دوره و همچنین در دوره‌های گذشته دیده نمی‌شود، به جز برخی از آن‌ها که قشیری نیز دربارهٔ آن سخنی گفته است. این مباحث عبارت است از:

۱- لطیفه: اشارتی به دل از دقایق حال (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۰).

۲- طوارق: واردی به دل به بشارت یا به زخر اندر مناجات شب (همان).

۳- وارد: حلول معانی به دل (همان). قشیری هم دربارهٔ وارد سخنی دارد. او می‌گوید: «واردات اندر سخن ایشان بسیار بود. وارد آن بود که بر دل‌ها درآید از خواطر پسندیده از آنچه به کسب بنده نبود و آنچه از جملهٔ خواطر نبود،این نیز وارد بود. پس واردی بود از حق و واردی بود از علم و واردات عام‌تر بود؛ زیرا خواطر مخصوص بود به نوعی از خطاب یا آنچه بدان معنی بود»(قشیری،۱۳۴۵: ۱۳۰).

۴- خواطر: حصول معنی اندر دل با سرعت زوال آن به خاطری دیگر و قدرت صاحب خاطر بر رفع کردن آن از دل (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۲). البته مبحث خواطر به روزگار جنید می‌رسد و هجویری دربارهٔ آن حکایتی از جنید و خیرالنساج نقل می‌کند که اصطلاح خاطر بر زبان جنید در همین مفهوم جاری شده است (همان)؛ اما در دوره‌های بعد تا این قرن، سخنی از این مبحث عرفانی در دست نیست. قشیری نیز در باب خاطر می‌گوید که «خطابی بود که بر ضمایر درآید. بود که از فرشته‌ای بود و بود که از دیو بود و بود که حدیث نفس بود و بود که از قبل حق سبحانه بود. چون از قبل فرشته باشد الهام است، چون از دیو بود وسواس است،چون از نفس بود هواجس است و چون از قبل حق بود آن را خاطر گویند»(قشیری،۱۳۴۵:۱۲۹). بنابراین بین عقیدهٔ هجویری و قشیری تفاوتی دیده می‌شود. بحث قشیری مفصل‌تر است و معنی خاطر را تنها آن می‌داند که از حق به بنده رسد، ولی با توجه به داستانی که هجویری از جنید و خیرالنساج نقل می‌کند، معنیی که از شخص دیگر نیز رسد، خاطر می‌نامد.

۵- شرب و ذوق: «حلاوت طاعت و لذت کرامت و انس را این طایفه شرب خوانند

و شیخ من گفتی که مرید و عارف را باید که از شرب ارادت و معرفت بیگانه باشد. یکی گوید که مرید را شربی باید بود تا حق طلب اندر ارادت به جای آرد و عارف را نباید که شرب باشد تا بدون حق، با شرب و راحاتی که به نفس بازگردد، بیارامد. ذوق مانند شرب باشد، اما شرب جز اندر راحات مستعمل نیست و ذوق مر رنج و راحات را نیکو آید چنان که کسی گوید ذقت البلاء»(هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۷). قشیری در باب ذوق و شرب می‌گوید: «این عبارتی بود از آن که ایشان یابند از ثمرات تجلی و نتیجه‌های کشف و پیدا آمدن واردهای بدیهی و اول این ذوق بود، پس شرب، پس سیری. خداوند ذوق متساکر بود و خداوند شرب سکران بود و خداوند سیری، صاحی بود»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱۴). اندک تفاوتی در دیدگاه هجویری و قشیری دربارهٔ شرب و ذوق دیده می‌شود؛ زیرا که قشیری ذوق و شرب و سیری را در امتداد هم می‌داند اما هجویری ذوق را با توجه به معنی آنکه به اندوه نیز تعلق می‌گیرد، پائین‌تر از شرب می‌داند، ولی مستقیماً به آن اشاره‌ای نمی‌کند.

۶- زوال: زوال تردد از حقیقت حال (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۰).

۷- واقعه: معنی که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد بر خلاف خاطر و به هیچ حال طالب را توان دفع کردن آن نباشد(همان :۵۲). بنابراین واقعه در مبحث مقام و تمکین و در ارتباط با آن مطرح می‌شود.

۸- رمس :نفی عینی باشد و یا نفی اثر آن از دل (همان : ۵۰۰)

۹- خطر :آنچه بر دل گذرد از احکام (همان).

۱۰- زواید: زیادت انوار باشد به دل (همان).

۱۱- طمس: نفی عینی باشد که اثر آن نماند (همان).

۱۲- لوایح: اظهار نور بر دل با بقاء فواید آن (همان).

۱۳- لوامع: اظهار نور بر دل با بقاء فواید آن (همان).

۱۴- طوالع: طلوع انوار معارف بر دل (همان). انصاری دربارهٔ این اصطلاح می‌گوید که «طوالع ابتدای آفتاب توحید است که از مشرق غیب برآید و بر اهل سعادت تابد و ولایت ظلمت و بنای پندار بردارد»(انصاری، ۱۳۷۱: ۱۳۱). قشیری دربارهٔ لوایح، لوامع و طوالع می‌گوید که «لفظ‌هایی است یک به دیگر نزدیک. بس فرقی نیست

میان ایشان و این صفت اصحاب بدایات بوده به نزدیک شدن به دل و روشنایی آفتاب معرفت ایشان را هنوز روشن نشده باشد ولکن حق -سبحانه و تعالی -نوری دل ایشان را دهد به هر وقتی به اول لوایح بود پس لوامع پس طوالع. لوایح چون برق بود که بتابد و پوشیده‌گردد، لوامع پیداتر بود و زوالش بدین زودی نباشد و طوالع باقی‌تر بود و سلطان او قوی‌تر بود و تاریکی بهتر بود و تهمت از او رمیده‌تر بود و سلطان او قوی تربود و لکن بر خطر فرو شدن بود و بقای او دائم نباشد» (قشیری، ۱۳۴۵ : ۱۲۰).

۱۵- بواده و هجوم: این دو اصطلاح را فقط قشیری بیان می‌کند و در تعریف آن می‌گوید که «بواده آن بود که ناگاه اندر دلت افتد است زغیب بر سبیل وهلت. اندوهی واجب کند یا شادی و هجوم آن بود که بر دل آید به قوت وقت بی کسب و مختلف بود اندر انواع به حسب قوهٔ وارد و ضعف او» (همان :۱۲۱).

در سدهٔ ششم هیچ خبری از آن همه مباحث فرعی و زیر شاخهٔ حال و مقام که در قرن پنجم مطرح بود، به میان نیست و به جز یک ایده از عمرسهروردی دربارهٔ این مبحث، موردی دیگر یافت نمی‌شود؛ شهاب‌الدین عمر سهروردی در مورد حال و مقام بر این باور است که «حال و مقام از غایت اشتباه به یکدیگر می‌ماند و اشارات مشایخ در این باب بسیار است و بباید دانست که حال را از بهر آن حال خوانند که از حال خود بگردد و مقام شود و مقام آن باشد که ساکن و برقرار باشد و بنگردد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۷۸). باکمال تعجب دیده می‌شود که تعریف واضحی از حال و مقام ارائه نمی‌کند و حتی آن دو را که از شدت تباین، فرقشان بر هر کسی هویدا است، به همدیگر شبیه می‌داند و این حقایق نیز همچون گذشته نشان از این دارد که تجربهٔ عرفانی مراتب والای سلوک کمتر وجود دارد و کسانی که دست به قلم برده‌اند، بر اساس مستندات و تجارب گذشتگان، بدون داشتن تجربه شخصی، سخنانی دربارهٔ مباحث مرحلهٔ شهود بیان کرده‌اند و به همین سبب است که در این مرحله، یعنی مرحلهٔ مشاهده می‌بینیم که روایات بسیار کمی ثبت شده است.

۵-۶- بلا

تحمل بلا نیز ابزاری برای ریاضت و خودسازی است. بلانقطهٔ مقابل نعمت است که از طرف پروردگار بر بنده نازل می‌شود. دیدگاه صوفیان در برخورد با بلا با دیگران

متفاوت است. آن‌ها چون خدا را معبود و محبوب واقعی خویش می‌دانند، هر امری از طرف او در نظرشان خوشایند جلوه می‌کند. به همان میزان که از نعمت حق شکرگزار می‌شوند، به بلا رغبت و شعف نشان می‌دهند. جنید، بلا را نرسیدن به هدف دنیوی می‌داند و این نایافت مراد را یکی از هفتاد مقام عارف به شمار می آورد (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۴).او اصل بلا را غفلت از مبلی می‌داند (جامی، ۱۳۷۴: ۸۲) و آن را برای سه گروه مسلم می‌شمارد و معتقد است که بر هر گروه، نتیجه‌ای متفاوت دارد؛ بلا بر مخلصین را عقوبت می‌داند و بر صادقین، پاک کنندهٔ گناهان و بر انبیاء، به سبب صدق اختیار می‌داند (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰:۲۷۱).

دربارهٔ بلا و اهمیت آن از حضرت رسول(ص) نیز روایاتی در دست است که نشان می‌دهد این مبحث در اسلام، مسبوق به سابقه است و پرداختهٔ ذوق صوفیان نیست. پیامبر(ص) بلا را وسیله‌ای می‌داند که خداوند به واسطهٔ آن، مؤمنین را آزمایش می‌کند، همان‌گونه که زر را با آتش می آزمایند (عین القضات،تمهیدات؛ ۲۴۴)و در اهمیت آن می‌فرمایند که «رابطهٔ صبر با ایمان همچون رابطهٔ سر با پیکر است» (پاینده، ۱۳٦۰؛ ۳۹۴)؛ «صبر نیمی از ایمان است»(همان :۳۹۳).

شبلی دربارهٔ بلا می‌گوید:«بار خدایا، هر کس ترا از بهر لطف و راحت می‌جویند و من ترا از بهر بلا می‌جویم»(عین القضات،تمهیدات، بی تا: ۲۴۳). علت خوشایند بودن بلا را آن می‌دانند که بلا، هدیه‌ای از طرف خداوند برای کمک و یاری کردن آن‌ها در جهت خودسازی و ریاضت است. به همین سبب است که شبلی بلا را بر نعمت برتری می‌دهد، زیرا نعمت ممکن است اولاً عامل غفلت شود. ثانیاً حتی اگر سبب غفلت نشود، شکر بنده را بر آن ایجاب می‌کند، در حالی که صوفیان شکر واقعی را از حیطهٔ توان بنده فراتر می‌بینند. ثالثاً بازخواست نیز در پی دارد؛ اما بلا هیچ کدام از این شرایط را ندارد و بخشی از ریاضت به شمار می‌رود و پاداش اخروی نیز برای گرفتار بلا در پی دارد.

با اینکه مبحث بلا در سخنان جنید و شاگرد او، شبلی، وجود دارد، اما در قرن چهارم سخنی دربارهٔ آن ثبت نشده است و در قرن پنجم هم چندان توجهی به این مبحث نمی‌شود. تنها یک روایت از هجویری در کشف المحجوب و سخنی نیز از محمد غزالی در کیمیای سعادت مضبوط است. هجویری می‌گوید:«از بلا امتحان تن

دوستان خواهند به‌گونه‌گون مشقت‌ها و بیماری‌ها و رنج‌ها و هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا می‌کند، قربت زیادت می‌شود وی را با حق، زیرا که بلا لباس اولیاء است» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۳). ابوحامد غزالی اصل بلا را منکر است و معتقد است که «هیچ چیز بلا نیست که نه ممکن بود که اندر آن خیری باشد که تو ندانی و خدای تعالی خیر تو بهتر داند» (غزالی، ۱۳۱۹: ۲: ۸۰).

جنید نیز بلا را خاص مخلصین و صادقین و انبیا می‌داند (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۷۱). مفهوم سخن شبلی را که می‌گوید «خدایا من ترا به از بهر بلا می‌جویم» (عین‌القضات، تمهیدات، بی تا، ۲۴۳). در این سخن هجویری می‌توان یافت که می‌گوید: از بلا قربت زیادت می‌شود و علت اینکه شبلی بلای خدا را می‌جوید به جهت این قربت است.

مبحث بلا درقرن ششم، تنها به وسیلهٔ عین القضات و سنایی دنبال می‌شود. عین‌القضات در معنای بلا می‌گوید «هر چه بر تن آید، آن عذاب باشد و هر چه بر دل آید آن بلا باشد» (عین القضات، تمهیدات: ۲۴۳). او بلا را از نعمات الهی می‌داند که بر هر کسی وارد نمی‌شود؛ زیرا بلا در درجهٔ نخست بر انبیا وارد می‌شود و سپس بر اولیا (همان) و دیگران از آن بی بهره‌اند.

این عقیدهٔ عین القضات همانند دیدگاه شبلی است که بلا را نه تنها نقمت نمی‌داند، بلکه آن را بر نعمت ترجیح می‌دهد و در بیان این برتری دادن می‌گوید که نعمت ایجاب شکر کند و شکر نیز از توان بشر خارج است، ولی بلا ایجاد پاداش می‌کند به همین سبب بلا رابرتر می‌داند (همان: ۲۴۳)؛ ولی عین القضات در ضرورت بلا و اهمیت آن می‌گوید که «همچنان که زر را آزمایش کنند به بوتهٔ آتش، مؤمن را همچنین آزمایش کنند به بلا. باید که مؤمن چندان بلا بکشد که عین بلا شود و بلا عین او شود. آن‌گاه از بلا بی خبر ماند» (همان: ۲۴۴)

سنایی هم بلا را بر نعمت و عطا برتر می‌شمارد و علت برتری را همان نکته‌ای می‌داند که شبلی بیان می‌کند که نعمت موجب شکر و ایجاد دل بستگی می‌کند، ولی بلا خارج از این مشکلات است:

«در عطا چون بلای مبلی دید   با بلا در عطا همی خندید»

(سنایی،۱۳۶۸: ۱۰۱).

همچنین اظهار می‌کند که هر چه از طرف خدا بر بنده وارد می‌شود، عطای خداوند است و باید همه را چون نعمت و هدیه، دوست داشت:

«حکم و تقدیر او بلا نبود — هر چه آید به جز عطا نبود»

(همان :۱۶۳).

۵-۷- سؤال

گفته شد که جنید برای تهذیب صوفیان و مریدان خود، آن‌ها را به سؤال کردن می‌فرستاد، اما سؤال کردن را دارای شرایطی می‌دانست و به گونه‌ای به کار می‌برد که قصد و هدف از آن، در شکستن نفس باشد و همین که برای مرید به صورت عادت درمی‌آمد که دیگر شکست نفس به وسیلهٔ آن حاصل نمی‌شد و یا اگر برای مال اندوزی و در جهت خواسته‌های نفس بود، مریدان را از انجام آن باز می‌داشت. بعد از جنید و در دوران مریدان او سخنی از سؤال نیست و شبلی برای تهذیب و ریاضت، بیشتر مریدانش را به سفر می‌فرستاد.

در قرن چهارم نیز سخنی از سؤال و یا شرایط آن در دست نیست تا اینکه در قرن پنجم دوباره روایتی از هجویری در باب سؤال مطرح می‌شود. او در کتابش بحث مفصلی در باب سؤال دارد و می‌گوید:«تا تواند سؤال جز از حق تعالی نکند و غیر وی را در محل سؤال ننهد که سؤال اعراض باشد از حق به غیر حق. گروهی سؤال را روا داشته‌اند مر فراغت دل را و دیگر ریاضت نفس را و سؤال کرده‌اند تا ذلّ آن بکشند و رنج بر دل خود نهند و قیمت خود بدانند که ایشان مر هر کسی را به چه ارزند و تکبر نکنند و سه دیگر مر حرمت حق را سؤال کردند؛ همهٔ املاک دنیا و مال از آن او می‌دانستند و همه خلقان وکیلان وی و اندر چیزی که نصیب نفس ایشان بود، بازگشت از وکیل کردند. پس سؤال ایشان با غیر، علامت حضور و اقبال به حق بود، نه غیبت و اعراض از حق»(هجویری، ۱۳۸۰: ۹ - ۴۶۷). با این سخن هجویری مشخص می‌شود که در این سده هدف از سؤال نسبت به آنچه که جنید از آن در نظر داشته است، اندکی تغییر کرده است. جنید هدف از سؤال را استخفاف نفس و غلبه بر آن می‌داند؛ اما هجویری شکست نفس را یکی از سه هدف سؤال برمی‌شمارد و علاوه بر آن فراغت دل

را به سبب به دست آوردن روزی، از فواید سؤال می‌داند تا بدین سبب صوفی از محنت کسب و مشقات آن رهایی یابد. هدف دیگر از سؤال را تکریم حق و اقبال به او می‌داند؛ زیرا کسی که از دیگران سؤال می‌کند آن‌ها را وکیلان خدا می‌داند و ملک و ثروت آن‌ها را ملک و ثروت خدا؛ به همین سبب برای گرفتن روزی، نیازی نمی‌بیند که مستقیماً به سراغ مالک رود، بلکه مقام او را برتر از آن می‌داند و نیاز خویش را از طریق وکیل مالک برآورده می‌کند. البته فایدهٔ اخیر بیشتر یک توجیه به نظر می‌رسد تا این که فایده و حاصل عملی از سؤال باشد. امام محمد غزالی به استناد احادیث نبوی سؤال را حرام می‌داند «الا به ضرورت یا به حاجتی مهم و کسی را شاید که عاجز بود و هیچ چیز ندارد و هیچ کسب نتواند کرد»(غزالی،۱۳۱۹: ۸۴۰). او سؤال کردن به سبب در خانه به قصد عبادت نشستن را جایز نمی‌داند اما اگر کسی به قصد علم آموختن به سؤال رود را بلا اشکال می‌داند (همان).

۵-۸- ملامت

ملامت را می‌توان از ابزارهایی دانست که در جهت ریاضت به کار گرفته می‌شود. تا پیش از سدهٔ چهارم، سخنی از ملامت در این مکتب نبود. اصل ملامت، خود را از چشم مردم انداختن و زبان‌های آن‌ها را در حق خود دراز کردن است. مسلماً برای اینکه صوفی در معرض ملامت قرار گیرد، راه‌های بسیاری می‌توانسته است که در پیش بگیرد؛ ولی آنچه که دربارهٔ ملامت مهم است، هدفی است که از انجام آن دنبال می‌شود؛ هدف از ملامت، سرکوب نفس و ریاضت است. مبحث ملامت نیز در برخورد با تصوف و عرفان خراسان، وارد این مکتب می‌شود و در این سده برای اولین بار حصری سخن از ملامت می‌گوید و تا حدی پیش می‌رود که نقل است که «او را پرسیدند از ملامتی، نعره‌ای بزد و گفت اگر در این روزگار پیغامبری بودی از ایشان بودی» (عطار، ۱۳۳۶، ج۲: ۲۴۳). در قرن پنجم، فقط هجویری به بحث ملامت پرداخته است و ظاهراً در آن دوره تا حدی ملامت گسترش داشته است که بابی از کشف المحجوب را به عنوان باب‌الملامة به بیان ویژگی‌های ملامت می‌پردازد. او ملامت را صفت پیامبر(ص) می‌داند که چون قرآن را بر خلقان عرضه کرد، زبان به ملامت او گشودند (هجویری، ۱۳۸۰:۶۹).

هجویری در فایدهٔ ملامت می‌گوید که «ملامت را اندر خلوص محبت، تأثیری عظیم است و شربی تمام و اهل حق مخصوصند به ملامت خلق از جملهٔ عالم، خاصهٔ بزرگان این امت. ملامت، غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظهٔ غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال ایشان نیفتد. پس آنکه پسندیدهٔ حق بود، خلق او را نپسندد و آنکه گزیدهٔ تن خود بود، حق او را نگزیند»(همان). بر خلاف گذشته که در معرض ملامت خلق بودن ابزاری برای تهذیب به شمار می‌رفت، در این دوره و بنابر توجیه هجویری، ملامت ابزار خلوص است و مربوط به مرحلهٔ اخلاص به شمار می‌رود؛ اما به صرف همین یک روایت و توجیه، نمی‌توان هدف اصلی ملامت که جهت ریاضت بوده را تغییر داد و آن را در مرحلهٔ اخلاص ذکر کرد.

۵-۹- طلب

طلب از دیگر مباحث جدید این مکتب است و هر چند ممکن است مطرح شدن آن در دیگر فرقه‌های صوفیانه، از نظر زمانی بر این مکتب مقدم باشد، ولی در مکتب جنید، نخستین بار دقاق است که در سدهٔ چهارم، سخن از طلب می‌گوید. طلب از ابتدایی‌ترین مراحل تصوف است که سالک را برای یافتن معبود برمی‌انگیزد. دقاق طلب را برتر از وجد و یافت می‌داند و می‌گوید:«نزد این قوم سرور طلب، تمام‌تر از فرح یافتن است، زیرا شادی یافتن را خطر زوال و از دست رفتن در پیش است، ولی حال طلب، همراه با امید وصال است»(ابن جوزی،۱۹۹۲،ج۱۵:۱۵۲).

طلب که در قرن چهارم توسط دقاق وارد این مکتب می‌شود، در قرن پنجم فقط به وسیلهٔ خواجه عبدالله انصاری ادامه می‌یابد. پیرهرات، طلب را برآمده از میدان رجا می‌داند و رغبت را به عنوان نتیجهٔ آن بیان می‌کند، ولی دقاق رجا را به عنوان نتیجهٔ طلب کرده است (ابن جوزی، ۱۹۹۲،ج ۱۵:۱۵۲). انصاری در باب طلب می‌گوید:«طلب، جستن و کوشیدن است و آن سه قسم است: طلب آزادی و طلب ثواب و طلب حق تعالی. اما طلب آزادی از درد و قطیعت است و از خجالت عتاب و از ذل حجاب. طلب ثواب و آن طلب بهشت است و شفاعت و خشنودی، اما طلب حق تعالی کاری عظیم است و آن ترک دنیا و آخرت است، خلق آن را به گزاف و سستی می‌نگرند»(انصای، ۱۳۶۰: ۴۲). بر اساس همین تعریف مختصر خواجه عبدالله انصاری مشخص می‌شود

که طلب از مقدمات راه است و هر چند که آن را میدان چهل و چهارم می‌داند، اما با تعریفی او از طلب که آن را محرکی برای ترک دنیا و توجه به آخرت می‌داند، نشان از آن دارد که از منازل ابتدایی است.

طلب با اراده در معنای سابق خود پیوندی ناگسستنی دارد به طوری که عین القضات هم به این تشابه معنایی اشاره می‌کند که «اول چیزی از مرد طالب و مهمترین مقصدی از مرید صادق، طلب است و ارادت یعنی طلب حق و حقیقت. پیوسته در راه طلب باشد تا طلب روی نماید بدو که چون طلب نقاب عزت از روی جمال خود برگیرد و برقع طلعت بگشاید، همگی مرد را چنان بغارتد که از مرد طالب، چندان نماند که تمیز کند که او طالب است یا نه»(عین القضات، تمهیدات :۱۹). همین موضوع را با بیانی مختصرتر نیز بیان می‌کند که «حقیقةالطلبِ أن یکونَ نظرُالطالبِ بکلیة متوجهاً الی المطلوبِ» (عین‌القضات، زبدةالحقایق :۳۳).

با توجه به معنای جدید طلب که عین القضات به آن اشاره کرده است به سختی می‌توان آن را از اعمال مربوط به زهد به شمار آورد و بیشتر مربوط به مشاهده و وجد و یافت است تا این مرحله.

۵-۱۰-عزلت

عزلت و در خلوت نشستن هم از اعمالی است که سالک در جهت ریاضت و زهد انجام می‌دهد. عزلت یا کناره گیری از خلق، سنتی کهن در بین زاهدان است. چون انسان، موجودی اجتماعی است، صرف کناره گیری از اجتماع، نوعی ریاضت به شمار می‌رود. در اختیار کردن عزلت، دو هدف موردنظر بوده است؛ یا اینکه از آزار اجتماع به دور باشند تا برخورد با مردم آن‌ها را از حق غافل نسازد و یا بندرت برخی برای اینکه آزار و اذیت خویش را از مردم قطع کنند، به سراغ عزلت می‌رفته‌اند؛ اما بیشتر همان هدف اول مورد نظر است.

جنید هدف از عزلت را در سلامت ماندن دین و آسودگی تن و عافیت دل می‌داند و خردمند را شخصی می‌داند که تنهایی اختیار کند(سراج، ۱۳۸۲: ۲۴۲؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱۵۷؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸). وی در جای دیگر عزلت را برای سالک سخت می‌داند؛ اما می‌گوید که سختی آن، آسان‌تر از مدارای آمیختن است (قشیری، ۱۳۴۵:

۱۵۷).

دربارهٔ عزلت چندان سخنی از بزرگان دین در دست نیست، جز این که چند آیه در قرآن، در بیان حال اقوامی است که برای عبادت خدا از مردمان عزلت گرفته‌اند؛ مانند آنچه دربارهٔ اصحاب کهف می‌فرماید:«واذ اعتزلتُموهُم و مایعبدونَ الاّاللّـه فآووااِلی الکهفِ یَنشُر لکم ربُّکم من رحمتِهِ »(١٦ /١٨).«واعتزلکَ و ما تدعون من دونِ اللّهِ وادُعواربی»(۴۸ /۱۹). «فلمّا اعتَزَلَهُم و ما یعبدون من دونِ اللّـهِ وهَبنا له اسحقَ و یعقوبَ »(۴۹ /۱۹).

ابی نعیم اصفهانی ابوذر غفاری را صحابه‌ای می‌داند که از مردم عزلت گزیده است و می‌گوید: «اولُ من تکلَّمَ فی علمِ البقاو ثَبتَ علی المشقةِ والعناو حَفظَ العهودَ والوصایا و صَبَرَ علی المحنِ والرزایا و اعتزلَ مخالطةَ البرایا الی ان حلَّ بساحةِ المنایا»(ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱:١٥٦). اما ابوذر به اختیار خویش از مردم کناره نگرفت، بلکه عثمان او را به تبعید فرستاد و در نهایت، در غربت و تنهایی به جوار حق شتافت.

از امام صادق(ع) نیز حکایتی در دست است که نشان از گرایش آن بزرگوار به عزلت دارد: «سفیان ثوری می‌گوید که بر جعفر بن محمد الصادق(ع) وارد شدم و به ایشان گفتم :یاابن رسول‌اللّه چه می‌شود که از مردم کناره گرفته‌ای؟ فرمود: ای سفیان، زمانه گرفتار فساد شده و یاران تغییر کرده‌اند و در انفراد آرامشی برای دلم می‌یابم. سپس این ابیات را انشاد فرمودند :

وفا رفت همانند دیروز که رفته است و خلق گرفتار آرزوها و تخیلات خویش است.

مروت و صفا از میانشان رخت بر بسته است و دل‌هایشان پر از عقرب‌ها [ی کینه و عداوت]است».

(کلینی،ج ۱:۲۳۴)

از بین زاهدان قبل از جنید،داوود طایی بیش از همه به عزلت گرایش داشته است و دربارهٔ او گفته شده که «از مردم می‌گریخت همان گونه که انسانی غیر مسلح از شیر بگریزد» (ابن جوزی،۱۹۸۵،ج ۳:۱۳۳)و «هنگامی که اقامهٔ نماز می‌شنید، از منزل خارج می‌شد و چون امام سلام می‌داد، به داخل منزل می‌پرید»(همان :۱۳۲) و خود در

این باره گفته که «از علامات زاهد آن است که هر همنشینی را ترک کند»(ابی نعیم، ۱۹۶۷: ج۷: ۳۴۴).

سری سقطی هم در باب عزلت سفارشاتی دارد که «هر کس بخواهد دینش سالم بماند و قلب و جسمش در آرامش باشد و غصه‌اش کم شود، باید از مردم کناره بگیرد؛ زیرا که این روزگار، زمان عزلت و تنهایی است»(ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۳: ۱۳۳) و در جایی دیگر می‌گوید «اگر نماز جمعه و جماعت نبود، در را بر خود می‌بستم و هرگز از منزل خارج نمی‌شدم»(همان :۳۸۳). هر چند پیامبر(ص) سفارشی برای عزلت ندارد؛ اما سکوت و خاموشی را می‌ستاید و می‌فرماید: «الصمتُ ارفعَ العبادةِ» (پاینده، ۱۳۶۰: ۳۹۷)؛ «الصُمتُ سیّدُالاخلاقِ» (همان).

جنید خلوت و عزلت را برای صوفیان مبتدی توصیه می‌کرده و بزرگان مشایخ را به سخن گفتن و تذکیر و وعظ وا می‌داشته است؛ چنانکه در نامه‌ای که به ابوبکر واسطی نوشته است، او را توصیه می‌کند که برای مردم سخن بگوید (سراج،۱۳۸۲:انصاری، ۱۳۶۲: ۴۳۴). علت اینکه مشایخ را از عزلت منع می‌کند آن است تا مریدان از صحبت مشایخ مستفید شوند. نفع دیگر مجلس نهادن به خود شیخ می‌رسد؛ زیرا آمیختن با مردم و به شهوت رسیدن، آن اندازه برای آنان رنج آور است که عزلت برای مبتدیان. به همین سبب آنچه را که مبتدی در ریاضت می‌جوید، شیخ و مرشد در مجلس نهادن می‌یابد.

واسطی کناره گیری از جامعه را به خاطر فاسد بودن جامعهٔ زمان خویش می‌داند و می‌گوید: «به زمانه‌ای گرفتار شده‌ایم که در آن آداب اسلام نیست و حتی از اخلاق و مروت جاهلیت نیز فاصله گرفته است»(ابن جوزی، ۱۹۹۲،ج ۱۳: ۳۳۱)؛ به همین سبب کناره گیری از اجتماع را توصیه می‌کند تا سالک بتواند دین خویش را حفظ کند و بتواند ارتباط بهتری با خداوند برقرار سازد. جریری در تعریف عزلت می‌گوید که عزلت نگاه داشتن سرّ است و نفس را از مردم دور داشتن است و ارتباط دادن سرّ است به حق (قشیری، ۱۳۴۵:عطار،۱۳۷۴:۶۶۴). هدفی که پیروان جنید در فواید عزلت بیان می‌کند منطبق با نظرات او در این باره است که هدف از عزلت را سلامت دین و آسودگی تن و عافیت دل می‌داند (سراج،۱۳۸۲: ۲۴۲؛قشیری،۱۳۴۵: ۱۵۷).

در سدهٔ چهارم کماکان مبحث عزلت در سخنان برخی از صوفیان دیده می‌شود.

ابوعثمان مغربی عزلت را حفظ جوارح تحت اوامر معنی می‌کند (جامی، ۱۳٦٦: ۸۸؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۵۴۳:۲). او برای انجام خلوت، رعایت نکاتی را گوشزد می‌کند و می‌گوید «هر که خلوت را بر صحبت اختیار کند، باید که از یادکرد همهٔ چیزها خالی شود، مگر یادکرد خدای و از همهٔ ارادت‌ها خالی بود از جمیع اسباب، اگر برین صفت نباشد، خلوت وی بلا و هلاک بود»(قشیری،۱۳۴۵:۱۵۵؛عطار، ج ۲۵۹:۲).

حصری عزلت گرفتن را از ابتدایی‌ترین امور صوفی برمی‌شمارد (انصاری، ۱۳۸۰: ۴۴۸)؛ اما دقاق به خلوت رفتن و کناره‌گیری ظاهری از مردم را توصیه نمی‌کند و می‌گوید «آنچه مردمان می‌پوشند، می‌پوش و آنچه ایشان می‌خورند، می‌خور ولیکن به سرّ از ایشان جدا باش»(قشیری،۱۳۴۵:۱۵۵).

بنابراین خلوت گزیدن برای به دست آوردن اختیار جوارح و کنترل بهتر آن‌ها صورت می‌گیرد و صوفی در خلوت باید به ذکر گفتن مشغول باشد تا پیوسته به یاد خدا باشد. بر اساس نظر دقاق،هدف از عزلت را می‌توان توجه بیشتر به خدا دانست؛ زیرا می‌گوید که سرّ تو از مردم جدا باشد تا بتوان آن را به خدا مشغول کرد. به همین سبب می‌گوید کسی که بتواند سرّ خویش را به خدا مشغول دارد، نیازی نیست که در ظاهر از مردم کناره‌گیری کند.

جنید به عنوان پایه‌گذار این مکتب، مریدان را به عزلت فرا می‌خواند (سراج، ۱۳۸۲: ۲۴۲؛ قشیری ،۱۳۴۵،۱۵۷؛عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰) و معتقد است که هر چند که عزلت برای سالک سخت است اما سختی آن مدارای آمیختن و اختلاط با مردم کمتر است(قشیری،۱۳۴۵:۱۵۷). سالم ماندن دین و به عافیت رسیدن، هدفی است که غزالی نیز برای عزلت بیان می‌کند (غزالی،عینیه،۱۳۷٦:۱ ۲۰).

قشیری بین عزلت و خلوت، اندک تفاوتی قائل می‌شود و خلوت را صفت اهل صفوت می‌داند و عزلت را از نشان‌های وصلت به شمار می‌آورد و می‌گوید: «مرید و مبتدی را چاره نبود از عزلت اندر اول کار از ابناء جنس او و اندر نهایات از خلوت تا متحقق شود وی با انس وی. حق بنده چون عزلت اختیار کرد آن است که اعتقاد کند که بدین عزلت، سلامت خلق می‌خواهد از شرّ خویش و قصد سلامت خویش نکند از شر خلق» (قشیری،۱۳۴۵: ۱۵۳)این سخن همان چیزی است که جنید نیز بیان می‌کند و

عزلت را خاص مریدان و مبتدیان می‌داند و در عوض مشایخ را دعوت به اختلاط و معاشرت با مردم می‌کند (انصاری،۱۳۴۲: ۴۳۴؛سر اج،۱۳۸۲: ۲۷۷).

حصری نیز همین اعتقاد را دربارهٔ عزلت دارد (انصاری، ۱۳۸۰: ۴۸۸). قشیری حقیقت عزلت را جدا شدن از صفات نکوهیده می‌داند و معتقد است که فایدهٔ آن بدل کردن صفات نکوهیده است نه دور شدن از وطن (قشیری ،۱۳۴۵: ۱۵۴). همین مفهوم را جریری و دقاق و ابوعثمان مغربی نیز بیان می‌کنند که خلوت و عزلت برای پیوند زدن سرّ با خداوند است. محمد غزالی پس از برشمردن منافع و معایب عزلت اظهار می‌کند که آن بر یک حال نیست و به نسبت احوال مریدان فایده یا ضرر آن مشخص می‌شود (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۳۵)؛ اما معتقد است که «چون کسی زاویه گرفت باید نیت کند که شر خود را از مردمان بازدارد و طلب سلامت کند از شر مردمان و طلب فراغت کند به عبادت حق. باید که هیچ بی کار نباشد، بلکه به ذکر و فکر و علم و عمل مشغول باشد و مردمان را به خویشتن راه ندهد و از اخبار و اراجیف شهر نپرسد و از حال مردمان نپرسد... مهم‌ترین کار در خلوت قطع حدیث نفس است تا ذکر صافی شود»(همان :۴۵۴).

مبحث عزلت در سدهٔ ششم با عنوان تجرید در این مکتب نخستین بار به وسیلهٔ سنایی مطرح می‌شود. منظورشان از تجرید، همان عزلت، یعنی تنها بودن و هیچ گونه تکلفی از دنیوی به همراه نداشتن است. سنایی دراین باره می‌گوید:

«ساز پیرایه در ره تجرید هم سر از شرع و هم سر از توحید
اندرین منزل عنا و ضرر چون مسافر در آی و زود گذر
بر در بوستان الاالله بر کش و نیست کن قبا و کلاه»

(سنایی،۱۳٦۸: ۱۱۵).

۵-۱۱- سکوت

از توابع مبحث عزلت که در قرن پنجم برای نخستین بار سخن از آن به میان می‌آید، سکوت یا خاموشی است. دربارهٔ این مبحث، یک سخن از قشیری روایت شده است که می‌گوید: «خاموشی سلامت است و اصلِ آن است و بر آن ندامت باشد چون وی را از آن باز دارند. واجب باشد که فرمان شرع در آن نگاه دارد و خاموشی در وقت

خویش، صفت مردان است، چنانکه سخن اندر موضع خویش از شریف‌ترین خصلت‌ها است»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۸۲). محمد غزالی نیز در لزوم سکوت و خاموشی می‌گوید «چون آفت زبان بسیار است و خود را از آن نگاه داشتن دشوار است هیچ تدبیر نیکوتر از خاموشی نیست، چنانکه بتوان کرد»(غزالی، ۱۳۱۹: ٥٦١).

علت اینکه خاموشی از ابزار ریاضت به شمار می‌رود، آن است که به وسیلهٔ آن می‌توان یکی از جوارح یعنی زبان را به کنترل درآورد. انسان موجودی اجتماعی و دارای زبان است. وجه ممیزهٔ او نسبت به دیگر موجودات، همین زبان است و صحبت کردن برای او امری نه تنها عادی بلکه لازم و ضروری است همانند دیگر نیازها؛ مانند خوردن و خفتن. چون با نخوردن خود را ریاضت کنند و نفس را مهار کنند، با نگفتن نیز چنین کار توان کرد؛ زیرا نگفتن و خاموشی ممانعت از امری غریزی و بالطبع در جهت سرکوب و کنترل نفس صورت می‌گیرد.

سکوت بخشی از خلوت و عزلت به شمار می‌رود. این مبحث هم به جهت گسترده شدن مسائل خلوت و عزلت در قرن ششم موردتوجه بیشتری قرار می‌گیرد. ابونجیب سهروردی معتقد است که سکوت ناشی از عقل واساس عقل است باطن آن را پوشیدن راز و ظاهرش را اقتدا به سنت می‌داند (سهروردی، ۱۳٦۳: ۸٦).

نجم‌الدین کبری یازده فایده برای خاموش زبان ظاهر ذکر می‌کند: ۱- نجات روز قیامت از حساب ۲- چون زبان ظاهر خاموش شود، زبان دل به‌گفتار آید ۳- نجات از دوزخ ۴- هر روز اندام‌های بدن زبان را قسم دهند که خاموش باش اگر نگوید ابراء قسم ایشان است ۵- قهر نفس در خاموشی است؛ زیرا که نفس هرزه لای است ٦- خاموشی سبب شنیدن کلام ملک است ۷- خزاین حکمت بر او گشاده گردد ۸- اگر کلام از نقره است، خاموشی از طلاست (لوکان فضةًلکان السکوت ذهباً) ۹- تشبه به زکریا که حق تعالی ورا فرمود که «اتیک‌الاتکلّم الناس ثلثةایام الارمزاً» ۱۰- تشبه به مریم ۱۱- در خاموشی از حق دوام ذکر حق حاصل آید به دل و زبان (نجم‌الدین کبری، ۱۳٦۱: ۲۳).

۵-۱۲- جوع

جوع و گرسنگی از آداب زهد است و از اعمالی است که بین زاهدان و صوفیان بسیار رایج است. ریشهٔ این سنت به نصّ صریح قرآن کریم بازمی‌گردد که در انجام روزه

تأکید دارد. جوع از ابزارهای ریاضت و خودسازی و مخالفت با نفس است؛ البته منظور این طایفه از جوع، بحثی فراتر از روزه است. هر چند صوفیان بیشتر ایام در صیام بوده‌اند، اما روزهٔ آن‌ها، از آنچه که شریعت بدان آمر است، سخت‌تر است و معمولاً روزها متوالی در گرسنگی به سر می‌برده‌اند که بدان روزه وصل گفته می‌شود. به همین سبب، جنید روزهٔ دائمی را بسیار مهم می‌داند و مریدان را به انجام دادن هشت کار، ملزم می‌کند که یکی از آن‌ها روزه دائمی است. در ذکر علت و فایدهٔ گرسنگی یا جوع گفته است «الجوعُ طعامُ اللّهِ فی الارضِ و سحابُ لایمطر الاالحکمةَ»(رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۰۱). همین فایدهٔ گرسنگی را سری سقطی نیز قبل از جنید ذکرکرده است «انَّ الجوعَ اورثُهم الحکمِ»(ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰:۱۲۲). این سخنان برگرفته شده از روایات متقدم است. حضرت باری تعالی در حدیثی قدسی خطاب به نبی اکرم(ص) می‌فرماید: «ای احمد! شیرینی جوع و سکوت و خلوت و آنچه را از آن‌ها به ارث می‌رسد بچش. رسول اعظم(ص) می‌فرماید میراث جوع چیست؟ خداوند می‌فرماید: حکمت و حفظ قلب و تقرب به من و حزن دائم»(خراسانی، بی تا:۲۹۴). رسول اکرم(ص) در فواید جوع می‌فرماید که «شکم گرسنه نزد خداوند از هفتاد عابد غافل محبوب‌تر است» (هجویری، ۱۳۸۰:۴۱۹). ایشان از دیگر نتایج گرسنگی را مشاهدهٔ حق ذکر می‌کنند(همان).

اما آنچه که در فایدهٔ گرسنگی قطعی است، نوعی سختی بر مرید وارد می‌کند که می‌تواند در مخالفت نفس از آن کمک گیرد؛ یعنی گرسنگی نیز یاریگری برای تحقیر نفس است و تحقیر نفس را نیز عامل رسیدن به خدا می‌داند. به همین سبب در تهذیب و تربیت مریدان از گرسنگی زیاد کمک گرفته می‌شود.

رودباری دربارهٔ این گونه گرسنگی مشقت بار می‌گوید: «اذقال الصوفیُ بعدَ خمسةِ ایامِ، انا جائعٌ فالزموهُ السوقِ وامروهُ بالکسبِ »(قشیری،۱۳۴۵:۱۴۸؛ گیلانی، بی‌تا، جزء۲: ۱۸۲) یعنی که صوفی باید طاقت گرسنگی‌های طولانی‌تر و سخت‌تر از پنج روز را نیز داشته باشد.

در سدهٔ چهارم سخنی از این مبحث در دست نیست، اما در قرن پنجم از هجویری سخنی در دست است که نشان از اهمیت جوع برای خودسازی دارد. او می‌گوید که

«گرسنگی برای نفس خضوع ایجاد می‌کند و برای قلب خشوع؛ زیرا که به وسیله جوع، نفس ناتوان می‌شود» (هجویری، ۴۱۹:۱۳۸۰). محمد غزالی می‌گوید: «بدان که مقصود از گرسنگی آن است تا نفس شکسته شود و زیردست گردد و بادب شود و راست بایستد و از این بندها مستغنی شود و برای این است که پیر، مرید را این همه بفرماید و خود نکند که مقصود گرسنگی نیست» (غزالی، ۵۵۱:۱۳۱۹). وی در فضیلت گرسنگی و فواید و آداب آن، بسیار سخن گفته است که در کیمیای سعادت به فراوانی می‌توان نمونه‌هایی از آن را مشاهده کرد.

۵-۱۳- صبر

صبر، تاب آوردن در برابر سختی‌ها و اعتراض نکردن است. سالک باید هرگونه سختی و بلائی را به جان بخرد و این سختی‌ها را همچون نعمت بپذیرد و در هر حال شاکر باشد. صبر از دیگر مواردی است که ملازم سالک در جهت سرکوب نفس و تکمیل زهد است. بنا بر عقیدهٔ جنید صبر، «محبوس کردن نفس در زندان بلا بدون جزع» است (مستملی بخاری، ۱۲۳۵:۱۳۶۵) و هر عملی که برای کنترل نفس از تمرّد و سرکشی باشد، بخشی از ریاضت و زهد به شمار می‌رود. وی در جایی دیگر، صبر را سختی کشیدن و تحمل مرارت‌ها معنی می‌کند و می‌گوید: «از نفس به خدا شدن، صعب است و صبر کردن با خدا صعب‌تر است. صبر فروخوردن تلخی‌ها و روی ترش ناکردن است» (قشیری، ۲۷۹:۱۳۴۵).

جنید، غایت صبر را توکل می‌داند (عطار، ۳۸۵:۱۳۷۰)؛ زیرا کسی که مشکلی بر او وارد شده است، هرگاه صبر پیشه کند، در واقع کار خویش را به خدا واگذار می‌کند و توکل در پیش می‌گیرد. این دیدگاه جنید؛ متکی بر آیات قرآن کریم است؛ آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که صبر را می‌ستاید و در دو آیه، با یک مضمون و کلام، صبر و توکل را با هم به کار می‌برد و می‌فرماید: «الذین صَبَروا و علی ربِّهم یتوکلون» که آیهٔ پنجاه و نه سورهٔ عنکبوت است و قبل از آن عیناًدر آیهٔ چهل و دو سورهٔ نحل بیان شده که نشان از ارتباط نزدیک این دو مفهوم یعنی صبر و توکل دارد.

او در عین حال، صبر را شکر بر «نعمتی» می‌داند که خدا به بندگان خاص خود عطا می‌کند و آن نعمت، «سختی» است. منقول است که «کسی به نزد جنید شکایت کرد از

گرسنگی و برهنگی. جنید گفت: برو ایمن باش که او گرسنگی و برهنگی به کسی ندهد که تشنیع زند و جهان را پر از شکایت کند؛ به صدیقان و دوستان خود دهد، تو شکایت مکن» (عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۱۸). حضرت علی(ع) بین صبر و شکر ارتباط برقرار می‌کنند و در بیان اوصاف پارسایان می‌فرمایند که در سختی‌ها صبورند و در سستی شکور (شریف رضی، ۱۳۸۰: ۲۲۷). بنابراین صبر نیز نوعی سختی و مرارت کشیدن برای خدا و در جهت نزدیک شدن به او است؛ زیرا نوعی خوار داشتن نفس محسوب می‌شود و خوار داشتن نفس، پیشرفت به سوی وصال حق است.

صبر از مباحثی است که نزد همهٔ بزرگان دین مورد ستایش قرار گرفته است؛ پیامبر(ص) به صبر توجه نشان داده‌اند و صبر هنگام نزول بلا را از شش خصلتی به شمار می آورند که باید در مؤمن وجود داشته باشد. (پاینده ، ۱۳٦۰: ۳٦۸) و در مقامی دیگر می‌فرمایند که «من صبرَ ظفرَ» (همان :۲۴). حضرت علی(ع) صبر را به چهار شعبه منقسم می‌دارند: ۱-صبر بر شوق؛ یعنی هنگامی که مشتاق بهشت است، بر امیال و شهوات صبر می‌کند ۲- صبر بر ترس، هنگامی که از آتش می‌ترسد بر گناه نکردن صبر می‌کند ۳- صبر بر زهد؛ یعنی چون به زهد گراید بر مصائب صبور است ۴- صبر بر انتظار؛ یعنی که چون منتظر مرگ باشد به خیرات می‌شتابد(شریف رضی، ۱۳۸۰: ۳٦۴). از سری سقطی حکایتی است که چون از صبر سخن می‌گفت کژدمی چند بار بر پای او بزد و او آرام بود. گفتند چرا نمی‌رانی؟ گفت از خدای شرم دارم که در صبر سخن گویم و صبر نکنم (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۸۵).

جریری صبر را آن می‌داند که سالک «فرق نکند میان حال و نعمت و محنت به آرام نفس در دو حال»(قشیری، ۱۳۴۵: ۲۸۱؛ عطار ۱۳۷۴: ٦٦۴)و در ادامه می‌گوید صبر سکون نفس است در بلا (همان). بااین معنا و مفهوم صبر، ممکن است التباسی با مفهوم «رضا» پیش آید؛ اما تفاوت ظریفی در این میان است؛ صابر هر چند در برابر سختی‌ها تحمل می‌کند و اعتراضی نمی‌کند، ولی ممکن است از نظر اعتقادی به این مرحله نرسیده باشد که محنت‌ها نیز همچون نعمت‌ها از طرف خدا هستند و لذت بخشند؛ اما راضی در دل خویش به این اعتقاد رسیده است که هر دو از طرف خدای تعالی هستند و هر دو برای بنده عزیز و مبارکند. راضی نه تنها اعتراضی به مشکلات و

بلاها نمی‌کند، بلکه در دل به استقبال آن هم می‌رود و با روی گشاده و قلبی خشنود، با آن مواجه می‌شود. شبلی این تفاوت ظریف را به زیبایی در قالب تشبیهی زیبا بیان کرده است؛ او می‌گوید «صابر از اهل درگاه است و راضی از اهل پیشگاه است و مفوض از اهل البیت است»(عطار،۱۳۳٦،ج ۲ :۱۵). از اینجا معلوم می‌شود که صبر در مرتبهٔ پائین‌تری نسبت به رضا قرار دارد به همین سبب است که در دسته بندی‌ها، ما صبر را در مرحلهٔ زهد و اعمال این مرحله قرار دادیم و رضا را در مرحلهٔ اخلاص که از زهد بالاتر است، ذکر کرده‌ایم.

آنچه که جریری و شبلی دربارهٔ صبر بیان کرده‌اند، همان است که جنید به آن اعتقاد دارد و ظاهراً این مبحث و معنای آن را از استاد فراگرفته‌اند، هر چند که بیان جنید نشانگر دقت بیشتری است، ولی تشبیه شبلی نیز سرشار از ظرافت است که نشان می‌دهد این امر را به دقت درک کرده است.

دقاق صبر را این گونه تعریف می‌کند که «حدّ صبر آن است که اعتراض نکنی. اما اظهار بلا نه به روی شکایت ،صبر را برنگذرد، چنانکه خداوند سبحانه و تعالی از ایوب همه خبر می‌دهد که گفت انّاوجدناهُ صابراً باز آنکه خبر داد از وی که گفت مَسَّنِیَ الضُرّ تا ضعفای این امت را نیز اندوه گزاری بود»(قشیری،۱۳۴۵:۲۸٦). او در جای دیگر حقیقت صبر را بیرون آمدن از بلا می‌داند (همان)و همچنین پیروزی در هر دو سرای را از آن صابران می‌داند؛ زیرا که از خداوند معیت یافته‌اند و «انّ اللّهَ معَ الصابرین»دلیل این همراهی است (همان :۲۸۲).

ابوعلی کاتب صبر را به این جهت می‌ستاید که عامل وصال به حضرت احدیت است و برای این ادعا به قول خداوند استناد می‌کند که می‌گوید: من صبرَعلینا، وصل الینا (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج۴:۳۲۲؛سلمی،۱۹۵۳:۳۸۷؛جامی، ۱۳٦٦:۲۰۴؛ابی نعیم، ۱۹٦۷، ج ۱۰: ۳٦۰). سراج صبور را شخصی می‌داند که صبرش در خدا و از خدا و برای خدا باشد (سراج، ۱۳۸۲:۱۰۴). دربارهٔ همین جملات جنید نیز سخنی دارد که از نفس به خدا شدن صعب است و صبر کردن با خدا صعب‌تر (قشیری،۱۳۴۵:۲۷۹).

با این تعاریف مشخص می‌شود که صبر، اعتراض نکردن بر تقدیر خدای تعالی است ولی نیازی نیست که صابر در سختی‌ها خموشی پیشه کند. بنابراین هدف از صبر در

بین صوفیان سدهٔ چهارم، صرفاً ریاضت نیست، بلکه تسلیم ارادهٔ خداوند بودن است که با این معنا به توکل نزدیک می‌شود و از معنایی که در دورهٔ جنید و شاگردانش داشت، کمی فاصله می‌گیرد.

در سدهٔ پنجم در باب صبر از قشیری و انصاری روایاتی مضبوط است. تعریفی که انصاری از صبر ارائه می‌کند همانند نظر جنید است. انصاری می‌گوید که «صبر حبس نفس است از گله‌مندی با وجود جزع نهانی و سه مرتبه دارد ۱-صبر از معصیت ۲-صبر در طاعت ۳- صبر است در بلا»(انصاری، ۸۶:۱۳۶۱). او در صد میدان، صبر را از مراحل نخستین برمی‌شمارد و همین سه قسم صبر را ذکر می‌کند. او معتقد است که صبر بر بلا، با دوست داشتن امکان می‌یابد و صبر از معصیت، به وسیلهٔ ترس امکان می‌یابد و رجا را مهمترین عامل برای صبر بر طاعت معرفی می‌کند (انصاری، ۲۲:۱۳۶۰). او بر این باور است که صبر منتج به میدان بعدی یعنی مجاهده می‌شود (همان). محمد غزالی صبر را بر دو نوع خلاصه می‌کند؛ صبر بر عافیت و صبر بر محنت. او بر این است که «همه کس اندر محنت صبر کند و اندر عافیت صبر نکند مگر صدیقی....صبر اندر نعمت بدان بود که دل بر آن ننهد و بدان شادی بسیار نکند و بداند که عاریت است و زود از وی باز خواهند ستد، بلکه خود آن نعمت نداند که باشد که سبب نقصان درجات وی باشداندر قیامت؛ پس به شکر آن مشغول باشد تا حق خدای تعالی از مال و از تن و از هر نعمت همی دهد»(غزالی، ۷۷۳:۱۳۱۹).

قشیری صبر را به دوگونه تقسیم می‌کند: صبر عابدان و صبر محبان و می‌گوید «صبر عابدان نیکوتر آن بود که محفوظ باشد و صبر محبان نیکوتر آن بود که برداشته شود» (قشیری، ۲۸۷:۱۳۴۵). صبر عابدان را می‌توان برابر «صبر در طاعت» و «صبر از معصیت» انصاری قرار داد و صبر محبان همان «صبر در بلا»در عقیدهٔ انصاری است؛ زیرا او در جایی دیگر دربارهٔ این دو صبر بیشتر توضیح می‌دهد و از نگاهی دیگر صبر را به دوگونهٔ کسبی و غیر کسبی تقسیم می‌کند. او صبر را به دو نوع صبر در اوامر و صبر از نواهی تقسیم می‌کند. این صبر کسبی، همان صبر عابدان یا«صبر از معصیت»و «صبر بر طاعت» است. اما صبر غیر کسبی را تحمل کردن مشکلاتی می‌داند که از طرف خدا می‌رسد که معادل صبر محبان یا «صبر در بلا»است (همان :۲۷۸).

آنچه در دوره‌های قبل در تعریف صبر گفته‌اند، در این مختصر می‌توان دید؛ با این تفاوت که صبر را دراین قرن به اقسامی تقسیم کرده‌اند که حاصل دقت بیشتر آنان در این مبحث است. دربارهٔ غایت صبر جز آنکه انصاری آن را منتهی به مجاهده می‌داند، دیگر سخنی در دست نیست.

در سدهٔ ششم نیز صبر بر سختی‌ها و بلاها نیز از اعمالی به شمار می‌رود که در جهت ریاضت صورت می‌گیرد؛ چنان که نجم‌الدین کبری به صراحت به این امر اشاره می‌کند (نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳:۷۱). صبر یعنی اعتراض نکردن بر تقدیر خداوند و مشکلات. جنید و دیگران معتقدند که صابر باید از جزع و بی تابی به دور باشد (مستملی بخاری، ۱۳٦۵:۱۴۳۵)؛ اما دقاق معتقد است که بیان شکایت صبر را ضرر ندارد و در صحت ادعای خود به آیه‌ای از قرآن کریم نیز استناد می جوید (قشیری، ۱۳۴۵:۲۸٦). دربارهٔ صبر عدهٔ زیادی از صوفیان این قرن اظهار نظر کرده‌اند. ابن عربی با دقاق هم عقیده است تضرع منافی صبر نیست؛ او می‌گوید «صبر در جمیع احکام الهی باید، چه در حال فرح و چه در حال غم؛ چه آیت «واصبر لحکم ربک»عام است و شکایت به غیر خدای تعالی منافی صبر است، اما سؤال از حق سبحانه و تضرع به جانب او منافی صبر نیست؛ چه حق تعالی ایوب را صابر گفته با آنکه از حق طلبید، ازالت ضرری که داشته است» (نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳:۷۳). ولی ابونجیب سهروردی معتقد است که «صبر ترک شکایت است»(سهروردی، ۱۳٦۳:۷۴).

عین‌القضات و عبدالقادر گیلانی صبر را به سه بخش تقسیم می‌کنند که تقسیمات این دو به هم شبیه است، ولی آنچه که عبدالقادر می‌گوید مفصل‌تر است و دربارهٔ جزئیات هم توضیح می‌دهد. عبدالقادر در این باره می‌گوید: «صبرللّه که انجام امر او و پرهیز از نهی او است و صبر علی اللّه که صبر بر شداید و بلایا در جریان قضا و افعال او دربارهٔ تو است و صبر الی اللّه که صبر بر وعده‌های خدا دربارهٔ رزق و فرج و کفایت و یاری و ثواب در سرای آخرت است»(گیلانی،همان :۱۹۵). صبری هم که نجم‌الدین به آن اشاره می‌کند، برابر با صبر علی اللّه در دیدگاه گیلانی است و می‌گوید که «صبر بیرون آمدن است به اختیار از حظوظ نفس به کوشش و رنج و مقاسات شدت، چنان که به موت طبیعی بیرون آید شخص از آن و ثبات ورزیدن بر بازایستادن نفس را از آن چیزها

که به آن الفت گرفته و دوست داشته است»(نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳: ۷۱). بنابراین، دیدگاه نجم‌الدین با دیگران اندکی متفاوت می‌شود و صبر را فقط تحمل کردن مشکلات و بلاها نمی‌داند و عمل به فرمان‌های حق و ایستادگی بر اوامر و پرهیز از نواهی که جنبهٔ عملی دارد نیز صبر به شمار می‌رود که عبدالقادر گیلانی نیز به آن به عنوان قسمی از اقسام صبر اشاره کرده است.

۵-۱۴-ذکر

ذکر از مسائلی است که تغییرات بسیاری در عرفان و تصوف پشت سر نهاده است و از یاد خدا بودن و نام او را بر زبان و دل جاری ساختن، در قرن‌های اولیه به صورت یکی از اصول اصلی تصوف در قرون ششم به بعد در می آید؛ شاید به همین سبب است که جنید، سریع از آن می‌گذرد و جز یکی دو روایت، سخنی از او دربارهٔ ذکر به دست نیامده است.

ذکر از اعمالی است که در قرآن، بدان فراوان سفارش شده است؛ مانند «اُذکُر ربَّک فی نفسِک تضرعاًو خفیةً »(۲۰۵ /۷). «والمؤمنونَ الذین اذا اُذکُرَاللّهَ وَجَلت قلوُبُهم»(۲۱ /۸). «واذکروااذاانتم قلیلٌ مستضعفونَ »(۲٦ /۸).«واذکُرُوااللّهَ کثیراً لَعَلَّکم تفلحون»(۴۵ /۸). در قرآن اشاره شده که ذکر هدیه‌ای از طرف خداست؛ «و قد اتیناک من لدّنا ذکر ا»(۹۹ / ۲۰). رسول اکرم(ص) نیز سفارش به ذکر فرموده‌اند که «فاکثرواذکرَاللّهِ»(سیوطی، ۱۴۰۱ :۸٦).

ذکر از همان آغاز بخشی از زهد به شمار می‌رفت و عملی بود که زاهدان، مداوم و مستمر آن را انجام می‌دادند. صوفی هنگامی که در عزلت نشسته است، زبان و قلبش باید پیوسته به ذکر حق مشغول باشد. این سنت عملی تصوف نیز یادگار زهد اسلامی است؛ اما با ورودش به تصوف، معنا و مفهوم آن تغییر یافت و از آن حالت سادهٔ ابتدایی و زاهدانه خارج گشت و معنایی عارفانه بر آن حمل شد. همان‌گونه که گذشت، جنید نیز تداوم ذکر را از شرایط صوفی برمی‌شمارد. امیرالمؤمنین دربارهٔ لزوم تداوم ذکر در وصف پرهیزگاران می‌فرماید که در هر کجا که باشند ذکر کننده‌اند، هر چند در بین غافلین باشند باز از ذکر رها نمی‌شوند (شریف رضی، ۱۳۸۰: ۲۲۷). جنید ذکر را فقط تکلم اسامی حق نمی‌داند، بلکه حقیقت ذکر را فانی شدن ذاکر در ذکر و ذکر در مشاهدهٔ مذکور

می‌داند (عطار، ۳۸٦:۱۳۷۰)و به صراحت بیان می‌کند که هر کس به زبان بگوید اللّه و اندر سرّ وی مشاهده نباشد، این کس دروغزن است و دلیل آن را قصهٔ منافقان بیان می‌کند که در قرآن به آن اشاره شده و در جواب آن‌ها که می‌گویند: «قالوانشهدانّک لرسول‌اللّه»، خداوند می‌فرمایند: «واللّهُ یشهدُ انَّ المُنافقینَ لکاذبین» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۹٦).این سخن مأخوذ از حدیثی نبوی است؛ پیامبر(ص) ذکر راگفتن سبحان اللّه والحمداللّه و لااله الااللّه واللّه اکبر نمی‌دانند، بلکه معتقدندکه ذکر آن است که چون بر چیزی که خدا آن را حرام کرده است، دست یابد از خدا بترسد و آن را ترک کند (همان: ۳۴۷). این نکته بینی جنید، ذکر را از سطح لفظ فراتر می‌برد و با مراحل والای سلوک که فنا و مشاهده است پیوند می‌زند.

همان‌گونه که گفته شد، حقیقت ذکر از نظر جنید، فانی شدن ذاکر در ذکر و ذکر در مشاهدهٔ مذکور است (عطار، ۳۸٦:۱۳۷۰). شبلی همین معنا را برای ذکر بیان می‌کند و می‌گوید که فاضل‌ترین ذکر، نسیان ذاکر است در مشاهدهٔ مذکور (عطار،۱۳۳٦،ج ۲: ۱۵۰) و در حلیةالاولیا از او نقل شده است که حقیقت ذکر را فراموشی قوی می‌داند (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰: ۳۷۴).

از دیگر شاگردان جنید، واسطی است که به ذکر و تعریف آن پرداخته است.او ذکر را توجه دل به خدا می‌داند (انصاری، ۵۳:۱۳۸۰)و در جایی دیگر، ذکر را بیرون آمدن از میدان غفلت به صحرای مشاهدت بر غلبهٔ بیم و دوستی تمام معرفی می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴۸)که همان مفهوم مورد نظر جنید و شبلی است. او در عین حال آفت ذکر را بیان می‌کند و بر آن است که برای ذاکر ممکن است در عین ذکر کننده بودن، غفلت بیشتری پیش آید. در این باره می‌گوید: «یادکننده را اندر ذکر وی، غفلت زیادت بود از فراموش کنندهٔ ذکر وی، از آنکه چون وی را یاد دارد، اگر ذکر را فراموش کند، زیان ندارد. زیان آن دارد که ذکرش را یاد کنند و وی را فراموش؛ که ذکر غیر مذکور باشد. پس اعراض از مذکور با پنداشت حضور بی حضور به غفلت نزدیک‌تر بود از اعراض بی پنداشت و ناسی را اندر نسیان و غیبت، پنداشت حضور بی حضور به غفلت نزدیک‌تر از غیبت بی پنداشت، از آنکه هلاک طلاب حق اندر پنداشت ایشان است، آنجا که پنداشت بیشتر، معنی کمتر و آنجا که معنی کمتر، پنداشت بیشتر و حقیقت پنداشت

ایشان از تهمت عقل باشد و عقل از همت حاصل آید و همت را با نهمت و تهمت هیچ مقارنت نباشد»(هجویری، ۱۹۵:۱۳۸۰).

آنچه که از مریدان جنید دربارهٔ ذکر بیان شده است، از نظر حجم و مضمون بیشتر از سخنان جنید است. این روند توجه به ذکر کم کم قوت می‌گیرد تا در قرون بعد معنا و مفهوم ذکر از حالت اولیه‌ای که مورد نظر جنید و مریدانش است بیرون می آید و جزئی مهم از تصوف قرن‌های بعد به شمار می‌رود.

نصرآبادی که شاگرد شبلی است همانند او «حقیقت ذکر را غایب شدن ذاکر از ذکرش به خاطر مشاهدهٔ مذکور می‌داند. سپس از مشاهدهٔ او در مشاهدهٔ مذکور غایب شود تا به حقیقت حق، شاهد حق باشد»(انصاری، ۵۳:۱۳۸۰) یعنی که ذکر به فنای ذاکر در مذکور ختم شود. به سبب همین معنای والای ذکر و یکی بودن آن با فنا است که دقاق، شاگرد نصرآبادی، می‌گوید:«ذکر منشور ولایت است. هر که او را توفیق ذکر دادند وی را منشور ولایت دادند و هر که ذکر از وی باز ستدند او را معزول کردند» (قشیری، ۳۴۷:۱۳۴۵).

ذکر از معدود مباحث عرفانی است که در سدهٔ چهارم، بحث دربارهٔ آن رونق می‌گیرد و مورد توجه بیشتری واقع می‌شود تا جایی که سلمی می‌گوید: «به نزدیک من ذکر تمام‌تر از فکر است زیرا که حق سبحانه و تعالی را صفت کنند به ذکر و به تفکر صفت نکنند و آنچه حق - عزاسمه - را باشد تمام‌تر از آنکه خلق بدو مختص است» (همان : ۳۵۰). ابوعلی کاتب ذکر را نعمتی از جانب حق تعالی می‌داند و می‌گوید که خداوند سبحان «حلاوت ذکرش را به بنده رزق می‌کند، اگر به آن شاد شد و شکر آن را به جای آورد، با انس او را به خود نزدیک می‌کند و اگر در شکر آن کوتاهی کرد، ذکر بر زبانش جاری می‌کند، اما حلاوتش را از او می‌گیرد»(ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۴: ۳۲۳).

ابوعثمان مغربی به ذکر توجه بیشتری نشان می‌دهد و آن را با جزئیات بیشتری بیان می‌کند و می‌گوید: «بنده در مقام ذکر چنان شود، چون دریایی که از او جوی‌ها می‌رود به هر جایی به حکم خداوند و در حکم وی نبود جز خدای را و همه اکوان را ببیند بدان نور که او را بود. چنانکه هیچ در آسمان‌ها و زمین و ملکوت بر وی پوشیده نشود تا موری که بجنبد، بداند و ببیند و حقیقت توحید، اینجا تمام شود و از ذکر چنان حلاوت

یابد که خواهد نیست شود و مرگ به آرزو جوید که طاقت کشیدن آن (ذکر) ندارد» (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲:۵۴۳). این مفهوم ذکر یعنی فنا شدن در حق، همان است که جنید و شبلی و نصرآبادی نیز بیان کرده‌اند.

ابوعثمان مغربی شیوهٔ صحیح ذکرگفتن را نیز بیان کرده و معصومعلی شاه از قول او روایت می‌کند که «کلمه لااله الاالله باید که با علم خود بیامیزد و هر چه در دلش می آید از نیک و بد، به قوت و سلطنت این کلمه آن همه را دور کند. بدین صمصام عزت سر آن خیال را برگیرد و حق ورای این همه است و هر که را انس وی به معرفت و ذکر خدای بود، مرگ آن انس وی را ویران نکند، بلکه صد چندان از انس و راحت زیادت شود از آنکه اسباب شوراننده از میان برخیزد و محبت صرف نماید» (همان :۵۴۴). هر چند ذکر در بین صوفیان به معنی ورد زبان نیست و معنایی فراتر از آن دارد، ولی این جملاتی که در طرائق‌الحقایق به ابوعثمان مغربی منسوب شده است، از مفاهیم ذکر در قرن چهارم کمی فراتر است. در سخن هیچ کدام از صوفیان این قرن به این صراحت دربارهٔ ذکر و شیوهٔ ادای آن سخنی گفته نشده است و این گونه ذکرگفتن، بیشتر مربوط به قرن ششم و هفتم است که در آینده به آن اشاره خواهد شد. پس در انتساب این سخن به ابوعثمان مغربی، باید با وسواس و دقت برخورد کرد و شاید نویسندهٔ طرائق الحقائق را در این انتساب سهوی افتاده باشد و سخن از ابوعثمان دیگری باشد که به ابوعثمان مغربی منسوب کرده است. دلیل دیگر این ادعا آن است که به غیر از طرائق‌الحقائق، در هیچ کدام از آثار کهن و متقدم بر طرائق الحقائق، از ابوعثمان مغربی چنین قولی روایت نشده است.

در قرن پنجم، نسبت به دوره قبل، کمتر به ذکر پرداخته شده است. احمد غزالی در اهمیت ذکر و التزام به آن توصیه می‌کند که «به دوام ذکر مشغول باش که همه سعادت‌ها آنجا یافته‌اند انبیاو اولیا علیهم السلام تا تو نیز گم کردن را وازیابی پس گم کرده را وازیابی پس طلب را بیابی»(غزالی، ۱۳۷٦: ۲٦۰). او همچنین از قول ابوبکر کتانی می‌گوید که شبی حضرت رسول اکرم(ص) را به خواب دیدم، گفتم چه کنم که دلم نمیرد؟ گفت روزی صد بار بگوی یا حی و یا قیوم یا لااله الاانت (همان). قشیری هم در این رابطه می‌گوید: «ذکر رکنی قوی است اندر طریق حق و هیچ کس به طریق خدای

نرسد، مگر به دوام ذکر و ذکر دوگونه باشد: ذکر زبان و ذکر دل. بنده بدان به استدامت ذکر دل رسد و تأثیر ذکر، دل را بود و چون بنده به دل و زبان ذاکر باشد، او کامل بود در وصف خویش در حال سکوت» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۴۷).

«از خصایص ذکر یکی آن است که به وقت نبود از اوقات الاکه بنده مأمور است به ذکر خدای تعالی امّا فرض و امّا مستحب و نماز اگرچه شریف‌ترین عبادت‌ها است، وقت‌هابود که روا نبود اندرو و ذکر دل دائم بر عموم احوال واجب آید» (همان، ۳۴۹). با توجه به این سخن قشیری اهمیت ذکر در این دوره مشخص می‌شود، اما این روایت حاوی نکتهٔ تازه‌ای نیست و نسبت به برداشت‌هایی که از زمان جنید تا قرن چهارم از ذکر صورت می‌گرفت در مرتبهٔ پائین‌تری قرار دارد. اما ابوسعید تعریفی از ذکر می‌کند که بیشتر صبغهٔ عرفانی دارد. او ذکر را فراموش کردن غیر خدا می‌داند (ابوالخیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۸۵). محمدغزالی نیز به ذکر بسیار اهمیت می‌دهد و معتقد است که ذکر بر دوام کلید عجایب ملکوت است (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۵۶)؛ به همین سبب بر آن است که ذکر باید بر دوام باشد و اگر بر دوام نباشد در بیشتر احوال باشد؛ زیرا که فلاح در وی بسته است (همان: ۲۵۳). وی همچنین ذکر را لباب همه عبادت‌ها می‌داند و در صفت ذکر حقیقی می‌گوید که «به وقت، امر و نهی پیش آید و خدای را یاد کند و به وقت، معصیت دست بدارد و به وقت، فرمان به جای آرد و اگر چنان بود که ذکر وی را بر این ندارد، نشان آن بود که حدیث نفس بوده است و حقیقتی نداشته است» (همان: ۲۵۴). غزالی ذکر را بر چهار درجه حصر می‌کند و دربارهٔ این چهار درجه می‌گوید که «اول آنکه به زبان باشد و دل از آن غافل. دوم آنکه در دل بود ولکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنان باشد که دل را به تکلف بر آن دارد. سوم آن حال بود که ذکر قرارگرفته باشد در دل و متمکن و مستولی شده باشد چنان که به تکلف وی را به کار دیگر باید برد. چهارم آن بود که مستولی بر دل مذکور بود - و آن حق تعالی است - نه ذکر» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۵۴). و این مرحلهٔ آخر همان است که جنید می‌گوید باید در مذکور فنا شد.

آنچه خواجه عبدالله انصاری در باب ذکر می‌گوید، شبیه سخن جنید و شبلی و نصرآبادی و ابوعثمان مغربی است که پیش از او بیان کرده‌اند و ذکر را به معنای فنای در حق می‌دانند. پیر هرات در این راستا می‌گوید: «ذاکر و مذکور یکی و رسم ذکر ازو

یادگار [است]»(انصاری، ۵۵:۱۳۸۰). او ذکر را در معنایی دیگر خلاص یافتن از غفلت و نسیان بیان می‌کند و آن را به سه درجه تقسیم می‌کند: «ذکر ظاهر که ثناگفتن و دعاگفتن و رعایت کردن است. ذکر خفی که خلاص یافتن از فتور و باقی ماندن با مشاهده که در واقع ذکر دل است. ذکر حقیقی که مشاهدهٔ ذکر حق است و خلاص یافتن از مشاهدهٔ ذکری که تو می‌گویی و معرفت به اینکه هر ذکرکننده که بر ذکر خود آگاه باشد، مفتری است». او حقیقت واقعی ذکر را در این نوع سوم یادآور می‌شود و به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌کند که می‌فرماید «واذکُر ربَّکَ اذا نسیت» یعنی نسیت نفسَکَ و غیرَهُ فی ذکرِکَ ثمَّ نسیتَ ذکرَ فی ذکرکَ ثم نیستَ فی ذکرالحقِ ایاکَ کلَّ ذکر» (انصاری، ۵۲:۱۳۸۰؛ و ۱۳٦۱: ۱۲۰) او در صدمیدان، ذکر را بر آمده از میدان بیست و نهم یعنی تفکر می‌داند و در تفاوت تذکر و تفکر می‌گوید که تفکر جستن است و تذکر یافتن (انصاری، ۳۴:۱۳٦۰).

همان طور که مشاهده می‌شود هر چند این افراد کمتر نسبت به دوره‌های قبل به ذکر توجه نشان داده‌اند، اما مطالبی که بیان می‌کنند حاکی از اهمیت این مبحث در این سده است و نظرات خواجه عبدالله انصاری همان ایده‌ها و نظرات قبل را به یاد می‌آورد که نهایت ذکر فنای ذاکر در مذکور و فراموشی مادون الله است.

بنا بر عقیدهٔ نجم‌الدین کبری ذکر از ثمرات خاموشی است. ذکر عملی است خاص که معمولاً در خلوت صورت می‌گیرد. صوفی هنگامی که در خلوت می‌نشیند، پیوسته مشغول ذکر گفتن است. جنید مفهومی فراتر از باور عامیانه از ذکر دارد و می‌گوید که حقیقت آن فانی شدن ذاکر و ذکر در مذکور است. این باور تا سدهٔ پنجم هم کم و بیش ادامه می‌یابد. چون ذکر به خلوت اختصاص دارد و بحث خلوت نیز در این عصر مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد، ذکر نیز بیش از پیش، مورد استقبال واقع می‌شود و عدهٔ بیشتری از مشایخ این قرن دربارهٔ آن اظهار عقیده کرده‌اند.

نجم‌الدین کبری، ذکر را از پس عزلت و از نتایج آن بیان می‌کند و در باب آن می‌گوید که «بیرون آمدن است از آنچه غیر خداست به آنکه هر چه غیر از اوست فراموش گردد. چنان که خدا فرموده است واذکر ربک اذا نسیت یعنی فراموش کن غیر او را» (نجم‌الدین کبری، ۵۷:۱۳٦۳). فراموش کردن غیر خدا شامل ذکر کننده هم

می‌شود و این سخن به قول جنید و پیروانش نزدیک است. سهروردی ذکر را بر چهار نوع تقسیم می‌کند. یعنی ذکر زبان، دل، سرّ و ذکر روح وبرترین ذکر را ذکر روح معرفی می‌کند و می‌گوید که آن ذکر مشاهده است، ذکر سرّ را ذکر هیبت و ذکر دل را ذکر آلای حق و ذکر زبان را بر اساس عادت می‌داند. چون روح، ذاکر باشد، چندان سیلاب انوار از ذات حق تعالی بر جان رونده تاختن آورد که جمله موجودات و مخلوقات در آن تیار غرق بیند و وجود خود را متلاشی (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۹) که این سخن نیز نزدیک به عقیدهٔ پیشینیان است که ذکر را فنای ذاکر در مذکور می‌دانستند.

ابن عربی هم سخنی دارد که چنین برداشتی از آن می‌شود یعنی این که ذاکر هنگام ذکر باید از خود فانی شود که بتواند ذکر حق را بشنود، چون حق تعالی فرموده است «فاذکرونی اذکرکم» و ذکری که منجر به شنیدن ندای حق نشود، ذکر نیست (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۶۵).

عبدالخالق غجدوانی از ذکر سه معنی را بیان می‌کند که به ترتیب عبارت است از: «یادکرد»، «یادداشت» و «بازگشت». او در باب «یادکرد» می‌گوید «و آن عبارت است از ذکر لسانی و قلبی. مقصود از ذکر، آن است که دل همیشه آگاه به حق سبحانه باشد به وصف محبت و تعظیم». او دربارهٔ «یادداشت» می‌گوید که مقصود از این همه آن است که عبارت از دوام آگاهی است به حق سبحانه بر سبیل ذوق و بعضی به این عبارت گفته‌اند که حضور بی غیب است و نهایتاً دربارهٔ «بازگشت» می‌گوید آن است که هر باری که ذاکر با زبان دل، کلمهٔ طیبه بگوید در عقب آن به همان زمان گوید که خداوند مقصود من تویی و رضای تو؛ زیرا که کلمهٔ بازگشت نفی کننده است هر خاطری را که بیابد از نیک و بد تا ذکر او خالص و سرّ او از ما سوی فارغ گردد (شعیب، ۱۳۷۹: ۱۶۹-۱۶۷).

خواجه یوسف همدانی می‌گوید که «ذکر در ولایت مستأنسان به واجبات اسلام نیکوتر و در حق ایشان فاضل‌تر؛ زیرا که ذکر کلید گشادن در فکر است و چون کلید از دست بدهد یا گم کند هرگز در گشاده نشود» (همدانی، ۱۳۶۲: ۵۱). «مثال دیگر با دل همچنان است که مثال آب با درخت و مثال فکر با دل همچنان است که مثال میوه با درخت. میوه از درخت طلب کردن پیش از آب دادن درخت و سبز گشتن وی خطا بود» (همان: ۴۹). سنایی نیز دربارهٔ ذکر مطالب ارزنده‌ای بیان می‌کند و آن را خاص دوران

مجاهده می‌داند نه هنگام مشاهده و معتقد است که اگر کسی در مقام مشاهده ذکر گوید مرتکب جرم و گناه شده است:

«ذکر جز در ره مجاهده نیست ذکر در مجلس مشاهده نیست
رهبرت اول ار چه یاد بود رسد آنجا که یاد، باد بود
زان که غواص از درون بحار آب جوید کشد هم آبش خوار
فاخته غایب است گوید کو تو اگر حاضری، چه گویی هو
حاضران را زهیبت است منال گر ترا حصه غیبت است بنال»

(سنایی، ۱۳٦۸:۹۵).

«آن که گریان اوست خندان اوست دل که بی یاد دوست سندان اوست
شدی ایمن چون نام او بردی در طریقت قدم بیفشردی
تو به یادش زبان چو گل کن‌تر تا دهانت کند چو گل پر زر»

(همان :۹۴).

«گر فراموش کردیش نفسی ظالمی هرزه نیست چون تو کسی
ور بوی حاضر و بری نامش نیست کردی ز جرم احکامش
آن چنان یاد کن که از دل و جان نشوی غایب از زمین و زمان»

(همان :۹۵).

۵-۱۵- مراقبه

مراقبه از دیگر اعمالی است که سالک پیوسته در خلوت باید آن را انجام دهد. مراقبه، مواظب اعمال و رفتار خود بودن است. صوفی پیوسته و با دقت تمام اعمال خویش را مورد مطالعه و محاسبه قرار می‌دهد. مراقبه جزئی از زهد و اعمال این مقطع به شمار می‌رود و در عرفان عملی نقش بسزایی دارد. در باب مراقبه، تنها یک سخن مقدم بر جنید، از حارث محاسبی در دست است که می‌گوید: «کسی که باطنش را با مراقبه صحیح کند، خداوند ظاهرش را با مجاهده و پیروی از سنت آراسته می‌گرداند» (انصاری، ۱۳٦۲:۸۹؛سلمی،۱۹۵۳: ٦٠). پیش از جنید، بیشتر سخن از محاسبهٔ نفس است تا مراقبه و حارث محاسبی را به سبب وسواس در محاسبهٔ نفس به نام محاسبی می‌خواندند (سبکی، بی تا، ج ۲:۳۷).

جنید در معنای مراقبه می‌گوید: «حالتی است که انتظار می‌کند آنچه را از وقوع آن ترسد، لاجرم خُلقی بود؛ چنانکه کسی از شبیخون ترسد، نخسبد. قال اللّه تعالی: فارتقب یعنی فانتظر» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۷). جنید در این تعریف، مراقبه را یک خصلت به شمار می‌آورد که سالک با این خصلت، به حالت انتظار فرو می‌رود. پس از نظر جنید، مراقبه در واقع انتظار است، انتظار از دست دادن امری یا نصیبی که از خداوند به آن‌ها رسیده باشد (همان: ۳۸۴). جنید تنها عامل مراقبه را ترس می‌داند، آن هم ترس از دست دادن بهره‌اش از خداوند نه ترس از چیز دیگر (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۱). حارث محاسبی نیز اصل خوف را به عنوان اساس محاسبه نفس ذکر می‌کند (سبکی، بی تا، ج ۲: ۴۱).

بنابراین مراقبه از نظر جنید، یک خصلت و خوی است که سالک باید بدان متخلّق شود و به واسطهٔ آن خصلت، همیشه در ترس از دست دادن نصیبش از خداوند باشد. به دلیل همین ترس، او بیشتر مواظب اعمال و رفتار خود خواهد بود تا آنچه را که بر اثر ریاضات و مشقات به دست آورده است، از دست ندهد.

جریری در اهمیت مراقبه می‌گوید که کار ما را بر دو چیز بنا کرده‌اند: یکی آنکه مراقبت خدای عزوجل را ملازمت کنیم و ظاهر علم را نگاه داریم (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۲؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۴۴۸) و او همچنین می‌گوید «هر که حاکم نکند میان خویش و میان خدای، تقوی و مراقبت را، به کشف مشاهده نرسد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۸۹). خلدی مراقبه را «مراعات سرّ به نگریستن با حق اندر هر خطرتی» تعریف می‌کند (همان).

بر اساس این چند روایت، مراقبه در زمان مریدان جنید به معنای دقت در انجام کامل اوامر خداوند و سعی در انجام ندادن مناهی و کنترل سرّ است؛ اما جنید معتقد بود که مراقبه انتظار همراه با ترس است؛ انتظار از دست دادن بهره از خداوند (همان: ۲۹۱).

نصر آبادی درقرن چهار هجری، مراقبه را عاملی می‌داند که باعث می‌شود سالک همیشه در راه حق باشد (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۲). ابوعثمان مغربی نیز در راه سلوک، فاضل‌ترین چیزی که ملازمت و پایبندی به آن ضروری است، مراقبت و نگاه داشتن کارها بر اساس علم می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۲؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ٦٠). بنابراین، مراقبه باید همیشگی باشد و عملی نیست که در زمان مشخصی صورت گیرد و به همین سبب است که نصر آبادی می‌گوید که سالک را همیشه در راه حق نگاه می‌دارد. اینکه

مراقبه همیشگی است و خاص زمان مشخصی نیست، قبلاً جنید نیز به صورت غیر مستقیم بیان کرده است و می‌گوید که مراقبه انتظار است و باید همانند خصلت درآید؛ زیرا خصلت و خوی همیشگی است، پس مراقبه نیز باید همیشگی باشد.

سراج مراقبه را به سه نوع تقسیم می‌کند: «نخست همیشه رازهایتان را پوشیده دارید؛ چه خداوند بر ضمایر و راز دل‌ها آگاه است. [دوم] بهترین شما کسی است که خدا را با خدا مراقبت کند تا هر چه را جز خداست در دل فنا سازد و پیرو مصطفی در رفتار و کردار و اخلاق باشد. سومین، حال بزرگان است؛ چه اینان به خدا می‌نگرند و هم از خدا می‌خواهند که در این کار یاریشان کند و خداوند خود آن‌ها را سرپرستی می‌کند» (سراج، ۱۰۷:۱۳۸۲). آنچه را دربارهٔ مراقبه در سدهٔ چهارم گفته شده، در موارد زیر می‌توان خلاصه وار بیان کرد:

۱- مراقبه همیشگی است و خاص زمانی مشخص نیست.

۲- مراقبه باعث می‌شود که سالک همیشه در راه حق باشد.

۳- مراقبه به سه نوع تقسیم می‌شود: نگه داشتن رازها، انجام کارها بر اساس فرمان‌های خدا و نادیده گرفتن غیر حق و خواستن هرچیز از خداوند.

هجویری مراقبهٔ باطن را از شیوه‌های خاص جنیدیان می‌داند (هجویری، ۲۴۵:۱۳۸۰). به همین سبب است که بحث مراقبه که جنید بیان می‌کند در بین شاگردان او و در سدهٔ چهارم ادامه می‌یابد و در سدهٔ پنجم هر چند بسیار محدودتر، اما مورد توجه برخی چون خواجه عبدالله انصاری است. وی هم سخن از مراقبه می‌گوید و هم محاسبه و بین این دو فرق قائل می‌شود؛ محاسبه را میدان یازدهم و مراقبه را برتر از آن و به عنوان میدان پنجاه و سوم بیان می‌کند.

خواجه عبدالله اعتقاد دارد که محاسبه از تهذیب زاده می‌شود و به یقظه ختم می‌شود و مراقبه از طمأنینه پدید می‌آید و احسان نتیجهٔ آن است. او محاسبه را تشخیص دادن گناه از عبادت و برابر کردن نعمت و خدمت و همچنین جدا کردن بهرهٔ خود از نصیب خدا معرفی می‌کند (انصاری، ۳۳:۱۳٦۱ و ۲۳:۱۳٦۰). بنابراین محاسبه را فقط امری ذهنی می‌داند که به مرحلهٔ عمل در نمی‌آید ولی مراقبه را «کوشیدن» معنا می‌کند و می‌گوید که خاص سه چیز است: مراقبت خدمت، مراقبت دقت و مراقبت سرّ. مراقبت خدمت را در

سه چیز می‌داند :بزرگ داشت فرمان حق تعالی، شناختن سنت رسول اکرم(ص) و شناختن ریا. مراقبت وقت، با سه چیز ممکن می‌شود: فنای شهوات، صفای خطرات و غلبهٔ مهر. مراقبت سرّ هم با سه چیز تحقق می‌یابد :گم شدن از گیتی، رها شدن از خود و برگشتن از انس (انصاری، ۴۷:۱۳۶۰). همهٔ مطالبی که پیش از این دربارهٔ مراقبه گفته شده بود، در این سخن انصاری گنجانده شده است، حتی آنچه جنید دربارهٔ مراقبت می‌گوید که مراقبت انتظار است، نیز انصاری تحت عنوان مراقبهٔ وقت بیان می‌کند. بیش از همهٔ صوفیان این قرن محمد غزالی به مراقبه اهمیت می‌دهد و برای آن انواع مختلفی برمی‌شمارد که تا این سده نامی از آن در میان نبوده است. از دید او این قسم از اعمال که دیگران به نام مراقبه می‌خوانند به مراحل شش‌گانه‌ای تقسیم می‌شود که از نظر معنا و عمل با هم متفاوت است. این مراتب شش گانه عبارت است از ۱- مشارطت؛ یعنی اینکه با خود شرط کند که کار نیکو کند و بر سر گناهان نرود. ۲- مراقبت؛ تا مرتکب معصیت نشود و عمل نیک انجام دهد. ۳- محاسبت؛ که بررسی کارها است پس از انجام. ۴- معاقبت، مجازات و تنبیه خود در صورت انجام خطا. ۵- مجاهدت؛ که همان ریاضت و تحمل کارهای شاق است. ٦- معاتبت؛ که سرزنش خود به سبب انجام معاصی است (غزالی، ۸۷۷:۱۳۱۹).

در سدهٔ ششم هم مراقبه مورد توجه خاصی قرار می‌گیرد و تعدادی از مشایخ در این باره به اظهار عقیده می‌پردازند. عبدالقادر گیلانی می‌گوید که «مجاهده تمام نمی‌شود الا به مراقبه» (گیلانی، همان :۱۸۴). ابونجیب سهروردی، مراقبه را کنترل نفس و مواظب زیادت و نقصان آن بودن معنا می‌کند (سهروردی، ۷۴:۱۳۶۳) و معتقد است که از جملهٔ احوال است که به واسطهٔ نگریستن به صفای یقین به وجود می‌آید (همان: ۷٦).

نجم‌الدین کبری دربارهٔ مراقبه سخنی دارد که شبیه معنای مورد نظر جنید از مراقبه است؛ یعنی انتظار. او می‌گوید: «مراقبه بیرون آمدن شخص است از دیدن فضل خود و توانایی خود در حالی که چشمِ انتظار به بخشش‌های حق داشته باشد و پیش آمده باشد به وزیدن الطاف او و به این طریق که تخلیه محل کند از ماسوی و روی گردانیده باشد از جمیع اوصاف و احوال خود... تا مقام صبر پیدا نشود مراقبه وجود نگیرد» (نجم‌الدین کبری، ۷۵:۱۳۶۳). بنابراین نجم‌الدین نیز در شرح مفهوم مراقبه، بیشتر به انتظار تأکید

دارد، یعنی انتظار الطاف حق؛ اما عبدالقادر گیلانی در معنای مراقبه بر علم تأکید می‌ورزد و در توضیح آن می‌گوید که «مراقبه علم بنده به آگاهی خداوند بر او است و استدام این علم، مراقبهٔ برای خداوند را ایجاب می‌کند که این علم منشأ هر چیزی است»(گیلانی،همان :۱۸۴).

غجدوانی برای مراقبه سه مرحله ذکر می‌کند:نظر بر قدم،نگاهداشت و هوش در دم.نظر بر قدم آن است که سالک در رفتن و آمدن در شهر و صحرا و همه جا نظر او بر پشت پای او باشد، تا نظر او پراکنده نشود و به جایی که نمی‌باید، نیفتد. نگاهداشت عبارت از مراقبهٔ خاطر است. چنان که در یک دم، چند بار کلمهٔ طیبه را بگوید که خاطر او به غیر نرود و باید که یک ساعت و زیاده از دو ساعت آن مقدار که میسر شود، خاطر خود را نگاه دارد که غیری به خاطر وی نگذرد و هوش در دم آن است که هر نفس از درون برآید باید که از سر حضور و آگاهی باشد و غفلت به آن راه نیابد (شعیب، ۱۳۷۹: ۱٦۹و ۱٦۴).

ابن عربی نظری جدید دربارهٔ مراقبه دارد و آن را به خدانیز مربوط می‌داند و می‌گوید که «مراقبه دو قسم است مراقبهٔ حق و مراقبهٔ بنده. مراقبهٔ حق دو گونه است: رعایت موجودات به نگاهداشت آن‌ها از فساد و فنا و دیگر دیدن بنده در هنگام فرمانبرداری و مخالفت، و مراقبهٔ بنده سه‌گونه است. اول ملاحظهٔ ذات حق بر وجهی که آن ملاحظه، موجب غفلت از ماسوی باشد. دوم ملاحظهٔ اینکه حق ناظر ظاهر و باطن است و آنچه از ایشان صادر می‌شود.سوم نگاهداشت باطن و ظاهر است از مخالفت اوامر الهی و در مقام موافقت بود»(نجم‌الدین کبری،۱۳٦۳:۷۷).

همهٔ نظرات این دوره باز پیرامون مواظب نفس بودن است و انجام اوامر الهی و پرهیز از نواهی. جز آنچه نجم‌الدین کبری، بیان می‌کند که موافق نظر جنید است. عقیدهٔ عبدالقادر نیز در باب مراقبه با آنچه ابن عربی ذکر می‌کند، چندان مغایرتی ندارد و هر دو پیرامون علم بنده نسبت به قدرت آگاهی خداوند است.

۵-۱٦- وقت

وقت در اصطلاح صوفیان، هر کاری را در زمان خویش انجام دادن است. وقت از دو جهت مورد توجه صوفیان است؛ اول اینکه اعتقاد دارند که اعمالی که از شخص

فوت شوند، به هیچ وجه قابل قضا کردن نیست؛ زیرا این کار تلف کردن وقت کنونی برای جبران گذشته است. چون وقت کنونی اعمال خویش را اقتضا می‌کند، پس عملاً وقت قابل بازگشت نیست. به همین جهت، صوفی باید بسیار سعی کند تا وقتی از او ضایع نشود؛ زیرا قابل جبران نیست. دیگر اینکه امید به آینده ندارند، نه اینکه آینده برای آنها حادث شود و نه حتی در صورت آمدن آینده می‌توانند اعمال از دست رفته را در آن زمان قضا کنند، به همین جهت وقت را همچون گوهری گران بها می‌دانند و نهایت دقت در استفاده از آن را دارند. از جنید روایاتی در اهمیت وقت در دست است. جنید فاضل‌ترین کارها را آموختن علم اوقات می‌داند و می‌گوید: «علم اوقات آن است که نگاه دارندهٔ نفس باشی و نگاه دارندهٔ دل و نگاه دارندهٔ دین» (عین القضات، تمهیدات: ۲۷۳) که می‌توان وقت را در این معنی مترادف با مراقبه دانست. وقت و نگاهداشت آن از مهمترین بحث‌های صوفیانه است. وقت امری گذرنده است و هیچ گاه امکان ادراک دوبارهٔ آن نیست. صوفی باید پیوسته مراقب اوقات خویش باشد که بیهوده آن را از دست ندهد و همین وسواس در نگاهداشت و مراقبت از وقت، اصطلاح «ابن الوقت» را در بین آن‌ها رواج داده است؛ یعنی هر کار را در زمان خود انجام دادن. جنید می‌گوید: «لیسَ شیءٌ اعزُّ من ادراکِ الوقتَ، فانَّ الوقتَ اذا فاتَ لایُستَدرک» (عین القضات، تمهیدات :۳۱۴).

پیامبر (ص) در توصیه به ابوذر به وقت و اهمیت آن اشاره می‌کند و همان سخنی را دربارهٔ وقت و ارزش آن بر زبان می‌آورد که مورد استناد صوفیان مخصوصاً جنید و بعد از او قرار می‌گیرد؛ آن‌ها وقت را در مفهومِ مورد نظر پیامبر (ص) زیاد به کار می‌برند. ایشان می‌فرمایند: «ای ابوذر! بپرهیز از این که عبادات را به آینده واگذتر کنی؛ زیرا تو ملزم به رعایت زمان و وقت خود هستنی و آینده‌ای برای تو نیست؛ زیرا اگر فردایی باشد، برای فردایت اعمال خودش وجود دارد و اگر فردایی برایت نباشد، پشیمان نخواهی شد دربارهٔ آنچه که امروز انجام داده‌ای» (خراسانی، بی تا، ۴۰۳)؛ «یا اباذر، نسبت به اوقات عمر خود خسیس‌تر از درهم و دینار باش» (همان :۴۰۵).

از گروه مریدان جنید سخنی دربارهٔ وقت ثبت نشده است. در سخنان صوفیان قرن چهارم نیز هیچ سخنی در این باره در دست نیست. با این وجود در سدهٔ پنجم، خیلی

خلاصه به این مبحث پرداخته شده است. در این قرن، هجویری و ابوسعید در بارهٔ وقت اظهار نظر کرده‌اند. ابوسعید در تعریف وقت با کمال ظرافت، وقت را بسیار محدود و کوتاه معرفی می‌کند و معتقد است که «وقت تو آن است که بین دو نفس تو قرار دارد میان دو نفس یکی گذشته و یک نا آمده»(ابوالخیر،همان :۲۸۵). با این تعریف محدودهٔ وقت بسیار کوتاه و در حد لحظه و ثانیه پائین می آید؛ بنابراین به طور ضمنی اهمیت آن را نیز بیان می‌کند که چیزی این چنین کم و نایاب، شایستهٔ ادراک و توجه است.

هجویری توضیح مبسوط‌تری در باب وقت ارائه می‌دهد، هر چند که محتوای سخنش همان عقیدهٔ ابوسعید است. او بر این باور است که «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنان که واردی از حق به دل وی پیوندد و سرّ وی را دران مجتمع گرداند، چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل، خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد. ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردیم و یا اندیشهٔ دی بر دل گذرانیم از وقت محجوب شویم» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۸۰). بنا بر سخنان هجویری، وقت به معنی آن لحظه‌ای که شخص در آن است، فهمیده می‌شود که ابوسعید آن لحظه را در کوتاهی به اندازهٔ فاصله دو نفس می‌داند؛ پس عقل ایجاب می‌کند که این لحظهٔ گران بها را بـه یـاد مـاضی و مستقبل فانی نسازیم.

در سدهٔ ششم فقط یک سخن از عبدالقادر گیلانی در باب وقت در «الغنیه» به ثبت رسیده سات. مفهومی که عبدالقادر از وقت به دست می‌دهد، همانند عقیدهٔ جنید است. او می‌گوید که وقت آن است که «برای صوفی، همتی و توجهی برای آینده نباشد؛ بلکه به حکم وقت خود باشد و وقت ثانی چشم ندارد و از حال مراقبت نماید. مواظب حفظ و حدود و شرایط و آداب آن باشد. وقت برای اهل آن سلامت و نعمت است»(گیلانی، بی تا، ج ۲:۱۷۳). چون که وقت مفهومی صرفاً صوفیانه در خود دارد و این سده نیز دوره رکود مباحث صرف صوفیانه است، شاهد افول مبحث وقت نیز هستیم و به همین سبب است که به وقت کم توجهی شده است.

٦- اخلاص

اخلاص از اصطلاحات قرآنی است و با مشتقاتش، سی و یک بار در قرآن به کار رفته است که بیست و سه بار آن در یک معنا دلالت دارد؛ یعنی پاک کردن درون و اعمال از کدورات. اولین نتیجه‌ای که از اعمال مرحلهٔ زهد نصیب سالک می‌شود، اخلاص است. اخلاص امری فردی و درونی است و هیچ نمود خارجی ندارد. تمام اعمالی که در مرحلهٔ زهد و عمل انجام می‌شود، همیشه در معرض آفت ریا قرار دارند. با وارد شدن ریا کل عمل فاسد می‌شود و هدف واقعی که در نظر است به دست نمی‌آید. بنابر عقیدهٔ جنید، اخلاص یک خصلت است، خصلتی است که هر عملی که بر اساس آن انجام شود و از دریچهٔ آن بگذرد، از کدورت پاک می‌شود (رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۹۱).

از دیدگاه جنید، «اخلاص سرّی است بین بنده و خدا؛ نه فرشته‌ای آن را می‌شناسد که ثبت کند و نه شیطان که آن را فاسد کند و نه هوا تا آن را منحرف کند» (سبکی، ج ۲: ۳۱؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۵). رسول اکرم (ص) روایتی دربارهٔ اخلاص دارد که سرچشمهٔ این سخن جنید است؛ ایشان می‌فرمایند: «خداوند سبحان گفت: اخلاص سری است از اسرار من؛ اندر دل بنده‌ای می‌نهم که او را دوست دارم» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۳).

در جایی دیگر، جنید، اخلاص را ترک دیدن خود معنی می‌کند؛ یعنی اینکه شخص در انجام کارها، خود را نبیند (سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۶). این مفهوم را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌کند و می‌گوید که اخلاص، تصفیهٔ اعمال از آفات است (بغدادی، ۱۹۶۲: ۴۸). او دیدن خود در انجام اعمال را همانند آفتی برای آن اعمال برمی شمارد و معتقد است که این کدورت باید از بین رود تا سالک فقط خدا را در انجام اعمال ببیند. همین مفهوم و معنا را اینگونه بیان می‌کند که «اخلاص آن است که به وی، خدای را خواهی از هر عملی که باشد» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۱۷). بر اساس همین تعریف، برای اخلاص وجودی مستقل قائل نیست، مگر این که وارد عملی شود (رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۹۱). به نظر او اخلاص «فریضه‌ای است در هر چه فریضه باشد؛ چون نماز و غیر آن. نماز فریضه است؛ فرض است در سنت به اخلاص بودن و به اخلاص بودن، مغز نماز بود» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۸).

بنابراین از نظر جنید اخلاص سرّی است در دل بنده که تا وارد اعمال عبادی نشود، وجود پیدا نمی‌کند و پس از وجود آن است که اعمال، صرفاً از طرف خدا و برای خدا

انجام می‌شود؛ زیرا کدورت حضور بنده از اعمال پاک می‌شود و فقط خدا سبب و غایت اعمال می‌شود.

اخلاص از نظر جنید، به سه گونه است؛ «اخلاص است و مخالصه و خالصه؛ اخلاص، حال ملامتی است که خلق را در نظر می‌آرد و حال خود مخفی می‌دارد و مخالصه حال متصوفه است و خالصه که صفا و نقاوهٔ اخلاص است، نقد حال صوفی است که خود را و کل کون را در نور ظهور حق گم کند. چندان غلبات نور حق بر جان صوفی آشکار شود که مادون الله در نظر شهود او، رخت با عدم برد» (سهروردی، ۲۸:۱۳٦۴).

مرتعش نیز همانند جنید اخلاص را شرطی برای تصحیح عبادات می‌داند و بر این عقیده است که هیچ راهی برای تصحیح عبادات از آفات وجود ندارد جز به وسیلهٔ اخلاص (ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۵۵؛عطار،۵۹۹:۱۳۷۴). او می‌گوید که مخلص به دلیل اینکه دل به حق می‌دهد به سلوت و سکون می‌رسد(عطار،۵۹۹:۱۳۷۴).

جریری اخلاص را ثمرهٔ یقین می‌داند و در برابر اخلاص از ریا نام می‌برد و عقیده دارد که ریا حاصل و نتیجهٔ شک است (عطار،٦٦۴:۱۳۷۴). ابن عطا شخص خالص را کسی می‌داند که اعمالش را از آفات به دور نگه دارد(مستملی بخاری، ۱۳٦۵: ۱۲۸۷) و خلدی نیز آفت اعمال را ادعا و ریا می‌داند و آن را در برابر اخلاص قرار می‌دهد و می‌گوید که فرق بین ریا و اخلاص در آن است که ریاکار، اعمالش را برای دعوی و به چشم مردم آمدن انجام می‌دهد، اما شخص مخلص طاعات را به قصد رسیدن به حق انجام می‌دهد (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰:۲ و۳۸۱)؛ بنابراین مشاهده می‌شود که همان معنایی که جنید از اخلاص در نظر دارد، از سخنان شاگردانش نیز مستفاد می‌شود.

«اخلاص خویشتن را نگاه داشتن است از دیدار خلقان، مخلص را ریا نبود. نقصان مخلص اندر اخلاص، دیدن اخلاص بود. چون خدای خواهد که اخلاص او مخلَص بود، رؤیت وی از اخلاص وی بیفکند تا مخلَص بود نه مخلِص»(قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۳). تمام سخنی که در سدهٔ چهارم دربارهٔ اخلاص در دست است، همین روایت دقاق است. در همین مختصر، معنای عمیقی که جنید از اخلاص در نظر دارد، دیده

می‌شود. او اخلاص را سرّی بین بنده و خدا می‌داند. در این روایت مختصر از دقاق، اثر عقیدهٔ جریری و خلدی نیز دیده می‌شود که در برابر اخلاص از ریا نام می‌برند. در سدهٔ چهارم در مرحلهٔ اخلاص علاوه بر این تعریف مختصر، مباحث جدیدی همانند شوق، غیرت و طمأنینه هم وارد می‌شود که قبل از آن مطرح نبوده است.

قشیری می‌گوید که «اخلاص آن بود که طاعت از بهر خدای کند، چنانکه هیچ چیز دیگر با آن آمیخته نباشد و بدان طاعت، تقرب خواهد به خدای عزوجل و با کسی دون خدای تصنعی نجوید و محمدتی چشم ندارد از خلایق، وجاهی امید ندارد یا معنی ای که آن را از این حد بیرون برد به ظاهر و باطن و اگر گویند صافی کردن سرّ بود از دیدار مخلوق درست آید و اگر گویند اخلاص توقی اخلاص بود از ملاحظت اشخاص، درست آید» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۳).

محمد غزالی دربارهٔ اخلاص، عقاید خاصی دارد و هر چند در تعریف آن می‌گوید «اخلاص آن است که عمل صالح کنی و از خدای ثواب بطلبی و نخواهی که ترا به آن یاد کنند» (غزالی، ۱۳۳۷: ۴)؛ اما به بیانی دیگر برای آن ماهیت مستقلی قائل نیست و اخلاص را یکی از مراحل صدق به شمار می‌آورد و در برابر ریا مطرح می‌کند (غزالی، ۱۳۱۹: ۸۷۳).

ابوسعید ابوالخیر اخلاص را باعث جاودانگی می‌داند و معتقد است «هر که به نفس زنده است، به مرگ بمیرد و هر که به اخلاص زنده است و به صدق، هرگز نمیرد؛ از سرایی به سرایی نقل کند» (ابوالخیر، همان: ۲۹۳). او اخلاص را سبب خلاص از دنیا و آخرت می‌داند (همان: ۲۹۲) و معتقد است که اخلاص سرّی است از اسرار حق در سرّ و جان بنده که نظر پاک او بدان سرّ است و مدد آن سرّ، از نظر پاک سبحان است (همان). این سخن اخیر ابوسعید را در روایات جنید نیز می‌توان یافت که می‌گوید اخلاص سرّی است بین خدا و بنده و هیچ کس را چه شیطان و چه ملک بر آن آگاهی نیست تا آن را فاسد کنند (سبکی، بی تا، ج ۲: ۳۱).

انصاری نیز دربارهٔ اخلاص می‌گوید که اخلاص تصفیهٔ عمل است از هر شایبه و معتقد است که اخلاص باعث می‌شود تا شخص مخلص، از طلب عوضی در برابر عمل خود، خلاص یابد و شرمسار از دیدن عمل خود است (انصاری، ۱۳۶۷: ۷۱). او در صد

میدان، اخلاص را ثمرۀ موافقت به شمار می‌آورد و آن را در شهادت، در خدمت و در معرفت ساری و جاری می‌داند (انصاری، ۱۳۶۰: ۳۱).

بنابراین، معنی اخلاص از زمان جنید تا این سده، خالص کردن عمل برای خداست و به وسیلۀ این اخلاص است که عمل از ریا به دور نگه داشته می‌شود و در نتیجه، هدف از آن یعنی «رسیدن به خدا»، به دست می‌آید. مباحثی که در این مرحله قرار می‌گیرد کماکان همچون قرن چهارم است؛ یعنی عبارت است از غیرت، شوق، رضا، توکل، صدق، محبت، فقر و فنا، انس و طمأنینه به جز آن مباحثی که خاص خواجه عبداللّه انصاری است که در صدمیدان به آن‌ها پرداخته است و می‌توان آن‌ها را جزء این مرحله به شمار آورد.

آنچه که خواجه عبداللّه انصاری بیان می‌کند و مربوط به این مرحله است عبارت است از: تسلیم، استسلام، تفویض، ثقت، سکینه، الباد، موافقت و لجأ که همۀ آن‌ها را می‌توان در ضمن مباحث دیگر یافت مثل تفویض که بخشی از توکل است و موافقت که زمینۀ اخلاص و جزئی از آن است و سکینه که با طمأنینه در یک مفهوم نزدیک به هم هستند.

در قرن ششم، اعمالی که مربوط به این مرحله است، از نظر تعداد نسبت به سدۀ گذشته هیچ تغییری نکرده است، جز اینکه در باب فقر و غیرت حجم مطالب نقل شده بسیار کم و در هر مورد فقط یک نظر و عقیده در دست است. مبحث جدید دیگر عشق است که در کنار محبت بیان می‌شود و بسیار رونق می‌گیرد؛ اما با این وجود، محبت نیز فراموش نمی‌شود و مبحث عشق و محبت در این سده بیش از همۀ مباحث این مرحله و بیش از قرون قبل مورد توجه و اقبال است.

دربارۀ اخلاص سخن بسیار کمی در دست است و بر خلاف گذشته چندان به آن توجه نمی‌شود. سخنی که از ابونجیب در دست است که اهم مفاهیم پیشین اخلاص را در خود دارد. او می‌گوید: «اخلاص بیرون کردن خلق است از معاملۀ حق» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۵). عین القضات نیز دربارۀ اخلاص عقیده‌ای دارد که شباهتی با مفاهیم معمول اخلاص ندارد. از نظر او «اخلاص ترقی [است] و اخلاص در طالب خود، شره است» (عین القضات، تمهیدات: ۲۲) که ظاهراً بین اخلاص و اراده و طلب، ارتباط برقرار

می‌کند وگرنه از دید سایرین، اخلاص تصفیه اعمال از کدورات است که عده‌ای کدورت را به معنی توجه به خلق و عده‌ای توجه به خود و برخی آن را ریا معنا کرده‌اند.

۶-۱- صدق

بین اخلاص و صدق، از نظر معنی، رابطهٔ نزدیکی وجود دارد و ممکن است در معنای این دو خلط به وجود آید؛ به همین سبب، جعفر خلدی تفاوت آن دو را از جنید می‌پرسد و جواب می‌گیرد که «صدق مراقبت از نفس است با رعایت و حراست به همراه قصد کردن به سوی حق در ابتدای هر کاری؛ پس صدق،در حقیقت، در ابتدای اراده و قصد وجود دارد که به سوی حق فرا می‌خواند و مانع از موافقت با نفس می‌شود؛ بنابراین، صدق قبل از اخلاص وجود دارد. اخلاص در دو حالت در صفات خلق موجود است: یکی در حالت اعتقاد و نیت و دیگر در حالت انجام فعال و عمل؛ بنابراین اخلاص بدون اینکه به صدق مرتبط باشد، هنگام اراده و قصد، در صادق وجود دارد»(بغدادی، ۱۹٦۲: ۴۷). با توجه به این تعریف، صدق را می‌توان نتیجه‌ای دانست که از مرحلهٔ قبل، یعنی مرحلهٔ زهد به دست می‌آید؛ چونکه انجام صحیح اعمالی که مربوط به مرحلهٔ زهد است، در سالک منتهی به صدق می‌شود و حالت شخصی که به صدق رسیده باشد، این است که اخلاص را در تمام اعمالش می‌توان دید. در دیدگاه جنید، اخلاص از صدق برتر است و در بندگی و عبودیت، هیچ چیز برتر از اخلاص نیست و برای این سخن خویش دلیلی از قرآن کریم می‌آورد که خداوند فرموده است: «لیسأل الصادقین عن صدقهم»و نفرموده است «لیسأل المخلصین عن اخلاصهم»؛ زیرا که در بندگی، برتر از اخلاص وجود ندارد (بغدادی،۱۹٦۲: ۴۹).

حال باید دید که صدق از نظر جنید به چه معنا و مفهومی است. یکی از تعاریف او از صدق منطبق و هماهنگ با اخلاص است؛ زیرا که «صدق را همراهی با خداوند در همهٔ احوال» تعریف می‌کند (سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۵)؛ یعنی که از هر عمل خدا را بخواهی و به دنبال رضای او باشی. صدق در این معنا چندان تفاوتی با اخلاص ندارد. از فواید صدق آن است که چون اعمال صادق پیوسته از خدا و برای خداست و در آن اخلاص

است، «از علوم علما بی نیاز است؛ چون در هر کاری، وجهی از وجوه حق را می‌بیند و آن [عمل] را از وجوه شر نگاه می‌دارد»(ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰: ۲۷۰).

تعریف دیگر او از صدق، راست گویی همیشگی است، حتی راست گویی در مهلکه‌ای که نجات یافتن از آن، تنها از طریق دروغ ممکن باشد (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۳۰؛ عبادی مروزی، ۷۴:۱۳٦۲). وی صدق را بر سه نوع تقسیم می‌کند: «صدق به زبان که حقیقت را بگوید حتی اگر لازم باشد که از تأویل و تدلیس بدر آید و صدق در فعل تا جایی که از خود مایه گذارد و از راحتی خارج شود و صدق به قلب که در هر فعلی قصد خدای کند»(بغدادی،۴۹:۱۹٦۲).با توجه به این تقسیم بندی، جایگاه دو تعریف قبل نیز مشخص می‌شود. آن تعریفی که راست‌گویی را می‌ستود، حتی اگر نجات شخص به خطر می‌افتاد، معادل نوع دوم از این انواع سه‌گانه است. تعریف اول که نقل کردیم و آن را در معنای اخلاص دانستیم، معادل نوع سوم یعنی عالی‌ترین مرتبهٔ صدق است؛ چون صدق به نهایت برسد، به اخلاص منتهی می‌شود؛ بنابراین اخلاص ثمرهٔ نوع عالی صدق است. کسی را که دارای این نوع صدق است، صادق می‌نامد؛ زیرا که «پیوسته بود صدق او در افعال و اقوال و احوال»(عطار، ۳۸۸:۱۳۷۰). نوع اول صدق نیز صدق عامه است که معنی آن راست‌گویی به زبان است.

قبل از جنید، سری سقطی این اصطلاح را به کار می‌برد و می‌گوید:«من قلةِالصدقِ کثرةُالخطا»(سلمی ،۵۳:۱۹۵۳). معروف کرخی نیز در باب صدق می‌گوید: «ما اکثرالصالحین واقل الصادقین فی الصالحین»(همان :۸۷).ریشهٔ صدق را در احادیث حضرت رسول(ص) می‌توان یافت. ایشان می‌فرمایند:«لایزال العبدَیصدقُ و یتحری الصدقَ حتی یکتب عنداللّهِ صدّیقاً»(گیلانی،بی تا،ج ۱۹۹:۲)که صدق در معنای راست گویی از آن فهمیده می‌شود.

از مریدان جنید، نهرجوری، صدق را «همراهی با خداوند در آشکار و نهان» (سراج، ۲۵۵:۱۳۸۲) تعریف می‌کند و حقیقت صدق را راستی گویی حتی در عرصه‌های هلاکت خیز می‌داند (سلمی،۳۷۸:۱۹۵۳).واسطی نیز بین صدق و توحید ارتباط برقرار می‌کند و می‌گوید:«صدق درستی توحید بود با قصد». گفته شد که صدق از نظر جنید سه مرتبه دارد که مرتبهٔ نهایی آن معادل اخلاص است و مرتبهٔ پائین آن راست

گویی به زبان است. جنید مرتبهٔ دوم صدق را راست‌گویی می‌داند تا جایی که امکان به هلاکت افتادن باشد. با این وجود، سخن نهرجوری و واسطی را می‌توان برابر نوع دوم و سوم قرار داد؛ چون که «همراهی همیشگی با خدا در آشکار و نهان» همان معنای اخلاص است و به خاطر صدق در مهلکه افتادن نیز همان است که جنید می‌گوید «صدق در فعل تا جایی [است] که از خود مایه بگذارد» (بغدادی، ۱۹٦۲: ۴۹).

معنایی که از صدق در قرن چهارم مطرح می‌شود، شبیه دیدگاه‌های جنید است؛ جنید می‌گوید صدق آن است که در هر کاری خدا را بخواهی (سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۵). سیاری همین معنا را برای صدق بیان می‌کند و می‌گوید کسی که قلبش را به وسیلهٔ صدق با خدا حفظ کند، خدا، بر زبان او حکمت جاری می‌سازد (ابی نعیم، ج ۱۰: ۳۸۱).

ابوبکر طمستانی هم بین صدق و ارتباط با خداوند رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید: «کسی که در رابطه‌اش با خداوند، صدق به کار گیرد، آن صدق با خداوند او را حمایت می‌کند از دیدن خلق و انس گرفتن با آن‌ها» (همان: ۳۸۲). اوج این ارتباط بین صدق و خداوند در سخن واسطی بیان شده است که از جملهٔ شاگردان جنید است؛ واسطی می‌گوید «صدق درستی توحید بود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۲۹). به غیر از این سخن واسطی، بقیهٔ شاگردان جنید، صدق را به معنای راستگویی به کار می‌برند و نهایت ان را تا جایی می‌دانند که راست‌گویی منجر به هلاکت شود؛ ولی ارتباط دادن بین معنای صدق و خداوند، بعد از جنید مطرح نمی‌شود تا در این دوره، سلمی دو چیز را برای صوفی ضروری می‌داند. یکی صدق در احوال است و دیگر ادب در عبادات (جامی، ۱۳٦٦: ۳۱۲). ابوالعباس سیاری علاوه بر سخن قبل، معتقد است که صدق، انسان را به مراتب اخیار می‌رساند و می‌گوید هر حال و وقتی که خالی از صدق باشد، باطل است، و این بیت را در ادامه می‌خواند:

ما احسن الصدق فی مواطنه   والصدق فی کل موطن حسن[1]

(سلمی، ۱۹۵۳: ۴۷۸).

دقاق تفاوت بین صدق و اخلاص که در دورهٔ پیش نیز مطرح بوده است، رابه این صورت بیان می‌کند که «اخلاص، خویشتن را نگاه داشتن است از دیدار خلقان و صدق

۱- صدق در جایگاه‌هایش چه زیبا است، هر چند صدق در هر جایی زیبا است.

پـرهیزیدن است از مـطالعت نـفس. مـخلص را ریـا نـبود و صـادق را اعـجاب نبود»(قشیری،۱۳۴۵:۳۲۳).

بنا بر آنچه گذشت مشخص می‌شود که صدق از نظر معنا در سدهٔ چهارم، تعالی و رشد می‌یابد و از راست‌گویی به‌ارتباط درست با خداوند تغییر معنا می‌یابد. البته جنید هر چند صدق را در معنای راست‌گویی به‌کار برده است، اما به صورت گذرا به این معنای صدق نیز اشاره کرده است؛ ولی مهم آن است که در این سده، هرگز صدق به معنی راست‌گویی استعمال نمی‌شود.

در سدهٔ پنجم، صدق را در سه عرصه مطرح کرده‌اند؛ صدق در زبان، صـدق در عمل و صدق در قلب. در دوره‌های پیشین، به صدق در همهٔ معانی آن توجه شده است و برترین نوع صدق را همراهی هـمیشگی بـا خـداونـد در نـهان و آشکـار مـی‌دانـند (سراج،۱۳۸۲:۲۵۵). در همین راستا، ابوسعید صدق را ودیعهٔ خداوند در بین بندگانش می‌داند که نفس از آن هیچ بهره‌ای نمی‌برد؛ زیرا که صدق، راه به سـوی خـداست و خداوند از آمدن صاحب نفس به سوی آن ممانعت می‌کند (ابوالخیر، ۱۳۶۷،ج ۱: ۲۸۹). به غیر از این روایتِ ابوسعید، پیرهرات نیز یکی از میدان‌های سلوک را صدق می‌نامد. او صدق را نتیجهٔ انقطاع از مادون اللّه می‌داند و آن را «راستی» معنی می‌کند و به سه درجه تقسیم می‌کند: درجهٔ اول صدق ظاهر، درجهٔ دوم صدق باطن و درجهٔ سوم آن را مربوط به غیب می‌داند. او بر این باور است که نتیجهٔ صدق ظاهر در دین، صلابت است و در خدمت، سنت و در معاملت، حسنت است. صدق باطن را در آن می‌داند که آنچه گویی، کنی و آنچه نمایی، داری و آنچه که آواز دهی، باشی. صدق در غیب را این گونه شرح می‌دهد که آنچه خواهی، یابی، آنچه شنوی،بینی و به نزدیک خداوند، آنچه می‌شمری، باشی (انصاری، ۱۳۶۰:۵۱).

محمد غزالی در این قرن بیش از دیگران به صدق توجه نشان می‌دهد که «صدق با اخلاص نزدیک است و درجهٔ وی بزرگ است... معنی صدق راستی بـود» (غـزالی، ۱۳۱۹: ۸۳۷). او در ادامه بر خـلاف گـذشتگان کـه صـدق را در سـه زمـینه حـصر می‌کردند، برای آن شش زمینهٔ کاربرد قائل است که عبارت است از :

۱- در زبان که هیچ دروغ نگوید.

۲- در نیت که هر چه بدان تقرب کند جز خدای تعالی را بدان نخواهد و این اخلاص بود و اخلاص را نیز صدق گویند.

۳- در عزم بود که کسی عزم کند که اگر وی را ولایتی باشد عدل کند و اگر مالی باشد به صدقه دهد.

۴- در وفا به عزم باشد که عزم قوی بود بدان که مثلاً در جنگ جان فدا کند و چون مقدمی پدید آید ولایت تسلیم کند ولکن چون بدان وقت رسد به نفس تن ندهد.

۵- آنکه چیزی در اعمال فرا ننماید که باطن وی بدان صفت نبود؛ مثلاً اگر کسی آهسته رود و در باطن وی آن وقار نباشد وی صادق نبود.

۶- آنکه در مقامات دین حقیقت آن از خود طلب کند و به اوایل و ظواهر قناعت نکند (غزالی، ۱۳۱۹: ۸۷۵ - ۸۷۳).

به نسبت سدهٔ چهارم، در این سده صدق کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد؛ ولی معنای آن تغییری نمی‌کند. در ابتدا، جنید آن را به معنی راست‌گویی در زبان و عمل و با خدا به کار می‌برد و همین معنا در بین شاگردانش نیز به صورت خلاصه‌تر ادامه می‌یابد و در قرن چهارم دچار تحول معنایی می‌شود و معنای صدق از راست‌گویی به ارتباط درست با خداوند تحول می‌یابد. اما همان مفاهیم که در قرن چهارم از صدق برداشت می‌شود، به صورت مختصر در این سده نیز می‌توان یافت و مهم این است که در این قرن، چه در سخن ابوسعید و چه در سخن انصاری، صدق بیشتر مربوط به ارتباط با خداوند است، هر چند که انصاری آن را در وجه صدق در زبان و صدق در عمل نیز به کار می‌برد. چون بین صدق و اخلاص، رابطهٔ نزدیکی وجود دارد و طبیعی است که چون در سدهٔ ششم اخلاص مطرح نیست، صدق نیز مورد بی مهری قرار گیرد. در مورد صدق ابونجیب سهروردی، عمر سهروردی و عبدالقادر گیلانی در جملاتی بسیار مختصر به اظهار عقیده پرداخته‌اند.

عمر سهروردی به طور غیرمستقیم به صدق و اهمیت آن اشاره می‌کند که «عمدهٔ کار اهل تصوف صدق است و...» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۹۵). ابونجیب سهروردی هم به طور سربسته اما دقیق می‌گوید که «صدق و آن راستی نهان و آشکار است» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۴). گفته شده که صدق در آغاز و در عقاید جنید بیشتر در ارتباط با خدا

مطرح می‌شد و کمتر راست‌گویی به زبان از آن برداشت می‌شد. همین باور را بین شاگردان او نیز می‌توان دید با این تفاوت که صدق در معنای راست‌گویی برتری می‌یابد و در قرن چهارم معنای صدق در رابطه با خداوند مورد توجه قرار می‌گیرد و دوباره در قرن پنجم، هر دو معنی یعنی راست‌گویی به زبان و صدق با خدا مورد نظر است.

عبدالقادر در تعریف صدق، عقیده‌ای همچون ابونجیب سهروردی دارد و ضمن اشاره به اهمیت صدق، آن را عماد امر خدا می‌داند و اتمام آن و نظام امر خدا را به واسطهٔ صدق می‌داند، با توجه به آیهٔ شریفهٔ «اولئک مع الذین انعمَ اللّهُ علیهِم من النّبیین والصّدّیقین والشُّهداوالصّالحین»،صدق را درجهٔ بعد از نبوت به شمار می‌آورد و می‌گوید «صدق برابری درون و برون است. صادق کسی است که سخنانش راست باشد و صدیق کسی است که اقوال و افعال و احوالش راست باشد»(گیلانی،بی‌تا، جزء۲: ۲۰۰).

بنابراین هر چند توجه زیادی به صدق نشده است، اما همین مختصر که بیان شده است، حاوی مفاهیم والای صدق است که از روزگار جنید تاکنون به صورت پیوسته مورد اقبال و امعان بوده است.

٦-۲- فقر

شخص صدیق به سبب اخلاص در اعمال، همیشه به خداوند احساس نیاز می‌کند تا اعمال او با خداوند کامل شود و عملی که در آن خداوند را در نظر نگیرد، ناقص و حتی وسوسه و کفر به شمار می‌آورد؛ به همین سبب است که صدق صدیقان و خلوصشان، بدون خدا تحقق نمی‌یابد و نیاز دائمی به این مبدأ و غایت در آن‌ها احساس می‌شود. به دلیل وجود همین نیاز است که بحث فقر مطرح می‌شود. جنید در همین راستا، فقر را «خالی شدن دل از اشکال می‌داند»(هجویری، ۱۳۸۰:۳۱؛عطار، ۱۳۷۰:۳۸٦)؛ زیرا دل شخص خالص و صدیق از هر چیزی به جز خدا باید خالی باشد و در همهٔ موارد فقط باید خداوند مد نظر او باشد. او معتقد است که «فقیر در قلب خویش فقط برای خدا است آنچه انجام می‌دهد و آنچه که انجام نمی‌دهد نیز موافق خداست» (رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

نیازمندی شخص خالص و صدیق به خداوند برای کامل شدن اعمالش، باعث غنای او از دیگران می‌شود. هنگامی که عملی برای خدا انجام می‌گیرد، شخص عمل کننده،

هیچ نیازی به دیگران و مادون الله احساس نمی‌کند و این نیازش به خداوند باعث غنای او از غیر خدا می‌شود. هنگامی که از جنید می‌پرسند که کدام یک بهتر است؛ استغنای با خدا یا نیازمندی به خدا؟ در جواب می‌گوید:«نیازمندی با خدا موجب غنای با اوست. هرگاه نیازت درست شد، غنا کامل می‌گردد. پس نباید گفت کدام برتر است؛ چونکه این دو، هیچ کدام بدون دیگری تمام نخواهد شد» (سر اج،۱۳۸۲: ۲۴۸).

هر چند فقر به معنای ناتوانی مالی در برخی از روایات و احادیث، مورد نکوهش قرار گرفته است[۱]؛ اما زندگی شخصی پیامبر(ص) و احادیث قدسی الهام شده به ایشان، نشان از عظمت این گوهر معنوی دارد. از احادیث آن حضرت است که می‌فرمایند: «اللهم احیینی مسکیناًوامتَنی مسکیناًواحشُرنی فی زمرةِالمساکین و گفت روز قیامت خداوند گوید: ادنوامنّی احبائی فیقولُ الملائکةُمَن احبّاکَ؟ فیقول فقیرُ المسلمین» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۲). نخستین بارقه‌های اهمیت فقر و ارزش دادن به فقیر که منشأ این مبحث در عرفان و تصوف اسلامی شده است، احادیث قدسی است که در آن، خداوند، پیامبر را مخاطب قرار داده است. مثلاً در جایی حضرت حق می‌فرمایند:«ای احمد! محبت خداوند منحصر در محبت به فقرا است و نزدیکی به آن‌ها. فرمودند یا رب فقرا چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که به قلیل راضی باشند و بر گرسنگی صبر کنند و بر ضعف معیشت صبر کنند و بر گرسنگی و تشنگی شکایت نکنند و با زبان دروغ نگویند و بر پروردگار خویش خشم نگیرند و بر آنچه از دست می‌دهند، غمگین نشوند و به آنچه به دست می آورند، شادمان نگردند»(خراسانی،بی تا: ۲۹۷)و در جایی دیگر رسول اکرم(ص) را نسبت به امور فقرا سفارش می‌کند که «ای احمد! محبت کردن به فقرا، محبت به من است؛ پس به فقرا نزدیک شو و با آنان بنشین و از اغنیا دوری گزین و با آنان منشین؛ زیرا که فقرا دوستان منند»(همان :۲۹۸). به سبب همین توصیه‌هاست که فقر در اسلام پدیده‌ای منفی به شمار نمی‌رود و حضرت رسول می‌فرمایند «الفقر فخری» و به تبعیت از ایشان، عده‌ای این راه را انتخاب کردند.

پس از امام علی(ع) که زندگی را در سختی و همانند فقیرترین اقشار اجتماع می‌گذراندند، عده‌ای دیگر هم به این راه، روی آوردند که داوود طایی را می‌توان از این

۱- احادیثی مانند:«کادالفقر أن یکون کفراً» نشان از مذمت فقر مادی دارد.

افراد به شمار آورد؛ صالح بن مسلم العجلی می‌گوید که هنگام بیماری که منجر به فوتش (داوود طایی) شد، به منزل او رفتم. در اتاقش خمره‌ای بود که در آن قدری نان خشک و پاکیزه وجود داشت و خشتی را بالشت کرده بود و در خانه‌اش بوریا و زیراندازی وجود نداشت (ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۳۴۸:۷). سری سقطی می‌گوید که کوتاه‌ترین راه به بهشت را می‌شناسم و در جواب پرسش جنید که می‌پرسد: آن کدام راه است؟ می‌گوید: این که هیچ چیز از هیچ کس نخواهی و هیچ کمکی از کسی قبول نکنی و با تو چیزی نباشد که بتوانی از آن به کسی چیزی ببخشی (سلمی،۱۹۵۳:۴۹).

فقر از نظر گروه شاگردان جنید به مادیات تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه منظورشان از فقر خالی کردن قلب است از هر چیز و این خلأ را تنها خداوند می‌تواند پر کند، به همین سبب شبلی می‌گوید که «فقیر به هیچ چیز غنی نشود جز به خدا»(قشیری،۱۳۴۵:۴۵۸؛ عطار، ۱۳٦٦، ج ۲: ۱۵۰). کسی که به این فقر رسیده باشد، چون هیچ چیز غیر از خدا فقرش را زائل نمی‌کند، باعث می‌شود که برای رسیدن به غنی پیوسته به دنبال حق باشد و به همین سبب است که شبلی فقر را به دریایی تشبیه می‌کند که گوهر آن عزت است (هجویری، ۱۳۸۰:۳۱)؛ یعنی غنی به حق؛ زیرا در این فقر است که چنین غنایی به دست می‌آید. شبلی ارتباطی بین فقر صوفیانه که خلوّ دل برای خدا است و فقر مادی برقرار می‌کند؛ فقر مادی را لازمه و مقدمهٔ فقر معنوی می‌داند. او این فقر مادی را فروترین درجهٔ فقر می‌داند و می‌گوید: «فروتر درجهٔ فقر آن است که اگر همهٔ دنیا آنِ مردی باشد به یک روز نفقه کند. اگر بر دل او درآید که اگر فردا را قوت بازگرفتمی بهتر بودی، اندر درویشی صادق نباشد»(قشیری،۱۳۴۵:۴۵٦).

کتّانی نیز بین فقر و غنا ارتباط برقرار می‌کند و یکی را بدون دیگری ناقص می‌داند. او می‌گوید «هنگامی که فقر به خدا درست شود، غنی به او نیز درست می‌شود؛ زیرا فقر و غنا دو حالت هستند که یکی از آن‌هابدون دیگری کامل نمی‌شود» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۷٦؛ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۳۵۸:۱۰؛انصاری،۱۳٦۲:۴۳۹). واسطی فقیرترین فقرا را کسی معرفی می‌کند که خدا حقیقت حقش را از او مخفی کرده باشد (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۰۳). این سخن واسطی بدین معناست که فقر، خالی بودن قلب است از خدا؛ به همین جهت، اگر فقر به غنی ختم نشود، نقص به شمار می‌رود و از این جنبه که عاملی برای

تلاش صوفی است تابرای غنا به دنبال حق باشد، امتیاز است. چون فقر به خاطر خالی بودن دل سالک از خدا نقص به شمار می‌رود، او فقیرترین بنده راکسی می‌داند که حتی خداوند حقیقت خود را نیز از او پوشانده باشد. مزیّن فایدهٔ غنی را این گونه بیان می‌کند که «مَن استغنی بَاللّهِ احوجَ اللّهُ الخلقَ الیه»(ابن جوزی، ۱۹۸۵،ج ۲۶٦:۲).

در بین این عده، تعریفی که جریری از فقر بیان می‌کند در سطح پائین‌تری نسبت به بقیهٔ تعاریف قرار دارد. مراد او از فقر، خالی بودن دست از مادیات است که این تعریف از جریری اگر بیان کنندهٔ واقعی عقیده‌اش باشد، بسیار سطحی و از او مایهٔ شگفتی است. او صحت فقر را این گونه تعریف می‌کند «معدوم را طلب نکند تا موجود راگم نکند، یعنی رزق دنیا طلب نکند مگر آنکه بترسد که از گزاردن فریضه عاجز آید» (کلابادی، ۳۸۱:۱۳۷۱).

فقر در عقاید جنید و شاگردانش معمولاً خالی بودن دل، مراد است نه خالی بودن دست؛ به همین سبب هیچ گاه غنا را در برابر فقر قرار نمی‌داده‌اند؛ زیرا منظورشان فقر مادی نبوده که در برابر غنا قرار گیرد. اما در قرن چهارم و پنجم علاوه بر معنای فوق، فقر مادی نیز مورد توجه قرار می‌گیردو در برابر آن بحث غنا مطرح می‌شود. در سدهٔ چهارم، سخن چندان مهمی دربارهٔ فقر در دست نیست و در برابر فقر از غنا نیز صحبت به میان می آید. ابوعبداللّه مقری تعریفی از فقر می‌کند که بیشتر نظر به فقر مادی دارد تا فقری که مورد نظر صوفیان دورهٔ قبل است. او می‌گوید فقیر صادق کسی است که نه چیزی مالک شود و نه چیزی او را مالک شود (سلمی،۱۹۵۳: ۵۱۰؛انصاری، ۱۳۸۰: ۴۷۷). علاوه بر این تعریف، دقاق هم سخنی دربارهٔ فقر دارد و آن را عطای خدا می‌داند که باید به حق آن قیام کرد تا به سبب بی توجهی از صاحبش شکایت نکند؛ زیرا شکایت او باعث عقوبت می‌گردد (عطار ،۱۳۳٦،ج۲:۱٦٦)ولی معلوم نیست کدام نوع فقر را مورد نظر داشته است؛ فقر مادی یا فقر عرفانی.

در کنار این سخنان، در این دوره از غنا هم سخن به میان می آید؛ ابوعلی کاتب می‌گوید هنگامی که بنده کاملاً از غیر ببرد و به سوی خدا برود، اولین چیزی که نصیبش می‌شود استغنا از غیر خداست (ابی نعیم، ج ۱۰: ۳٦۰). وی دربارهٔ برتری فقر و غنا می‌گوید به آن یکی مایل است که قدر آن برتراست و در ادامه این دو بیت‌رامی خواند که:

«ولست بـنظّارالی الجانب الغنی اذا کانت العلیافی جانب الفقر

وانّــی لصــبّار عــلی مــا یــنوبنی و حسبی ان اللّهَ اثنی علی الصبر»[1]
(انصاری، ۱۳۸۰: ۳۸۴).

در این ابیات به طور صریح، فقر را بر غنا برتری می‌دهد؛ زیرا معتقد است که فقر، صبر را اقتضا می‌کند و چون خداوند صبر را ستوده است، پس به فقر مایل است. بنابراین او فقر را در برابر صبر مطرح می‌کند که مشخص می‌شود منظورش از فقر، فقر مادی است نه فقر عرفانی که خالی بودن دل است از غیر خدا.

ابوالعباس سیاری غنا را به چهار دسته تقسیم می‌کند: غنا به خدا، غنا به غنای خدا، غنا به یقین و غنایی که اقتضا می‌کند صحبتی از غنا و فقر به میان نیاورد به دلیل اینکه هیبت قدرت خدا بر سرّش وارد شده است (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۴۴).

با توجه به مباحث مطرح شده مشخص می‌شود که مبحث غنا در این دوره در برابر فقر مطرح می‌شود. دربارهٔ فقر بیشتر معنای مادی آن مورد نظر است و هیچ کسی به مفهوم عرفانی آن که مدنظر جنید و شاگردانش بوده است، توجهی ندارد؛ اما دربارهٔ غنا تعریف جامع‌تری در دست است که نشان از نو بودن آن است.

در سدهٔ پنجم، هجویری بیش از دیگران به فقر و غنا پرداخته است و بین فقر در معنای مادی و فقر در معنای عرفانی آن پیوند برقرار می‌کند و همچنین به رابطه فقر و غنا می‌پردازد و در نهایت فقر را برتر از غنا معرفی می‌کند. او در این باره می‌گوید که «فقر را رسمی است و حقیقتی. رسمش افلاس اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آنکه رسم دید به اسم بیارامید و چون مراد نیافت از حقیقت برمید و آنکه حقیقت یافت، روی از موجودات برتافت و به فنای کل اندر رؤیت کل به بقاء کل بشتافت. پس فقیر آن بود که هیچ چیزش نباشد و اندر هیچ چیز خلل نه، به هستی اسباب غنی نگردد و به نیستی آن محتاج سبب نه. وجود و عدم اسباب به نزدیک فقرش یکسان بود و اگر اندر نیستی خرم‌تر بود، نیز روا بود؛ از آنچه مشایخ گفته‌اند کی هر چند درویش دست تنگ‌تر، به روی گشاده‌تر بود»(هجویری، ۱۳۸۰: ۲۲). بنابراین مشاهده می‌شود که فقر واقعی فقری است که منجر به نیازمندی به خدا شود، یعنی با خدا به غنا رسد، نه با اسباب. از

۱-در حالی که برتری با فقر است، من به غنی توجهی نمی‌کنم. در برابر مصائبی که بر من وارد می‌شود، بسیار صبورم و این که خدا صبر را ستوده است، برای من کافی است.

سخنان هجویری برمی آید که فقیر واقعی در ظاهر نیز ممکن است فقیر باشد و اینکه فقر مادی مقدمهٔ فقر معنوی است. او فقر را بر غنا برتری می‌دهد و می‌گوید «بلای فقر نشان حضور است و راحت غنا نشان غیبت است؛ پس حاضر به حق، عزیز باشد و غایب از حق، ذلیل»(همان :۳۱)و در جواب عده‌ای که با این ادعا که غنا صفت خداست و تشبه به آن برتر است می‌گوید که «این شرکت در اسم است و من همی‌گویم که غنی مر حق را نامی است بسزا و خلق مستحق این نام نباشند و فقر مر خلق را نامی است بسزا و بر حق آن نام روا نباشد و آنکه به مجاز کسی را غنی خوانند، نه چنان باشد که غنی بر حقیقت بود و دلیل آنکه غنای ما به اسباب بود و ما مسبب باشیم در حال قبول اسباب و وی مسبب الاسباب است و غنای وی را سبب نیست. پس شرکت اندر این صفت باطل بود. نیز چون اندر عین شرکت روا نیست کس رابا وی، اندر صفت هم روا نباشد و چون اندر صفت روا نیست؛ اندر اسم هم روا نبود. سپس غنای خلق جمله محدث و متغیر بود و مایهٔ طلب و تحسر و موضع عجز و تذلل»(همان :۲۴).

ابوسعید نیز فقر را دارای معنایی برتر از مسائل مادی می‌داند و در جواب مردی که در مجلس او می‌گوید من مردی فقیرم می‌گوید: «چنین نباید گفت، باید گفت که من مردی گدایم؛ برای آنکه فقر سرّی است از سرّهای حق جل جلاله»(ابوالخیر،۱۳۶۷،ج ۱:۲۶۹). او آن قدر به فقر اهمیت می‌دهد که گناه در حال فقر را به طاعت در حال فخر تفضیل می‌نهد (همان :۳۰۳)و در نهایت فقر را راحتی می‌داند که دارای ظاهری مکروه است و غنی را سختی ای می‌داند که دارای چهره‌ای محبوب است (همان :۲۹۱). جملهٔ اخیر ابوسعید دلیل بر فقر مادی است تا معنوی وگویا وی این فقر و خالی بودن دست از مادیات را نیز سبب آرامش و راحتی می‌داند در برابر غنا که اسباب کدورت و دل نگرانی را فراهم می‌کند.

محمد غزالی در باب فقر می‌گوید که «فقیر آن بود که چیزی که وی را بدان حاجت بود، ندارد و به دست وی نبود و آدمی را اول به وجود خود حاجت است، آن‌گاه به بقای خود حاجت است، آن‌گاه به غذا و به مال و به چیزهای دیگر و از این همه، هیچ چیز به دست وی نیست»(غز الی،۱۳۱۹: ۸۳۰). او با این تعریف حیطهٔ معنایی فقر را بسیار گسترش می‌دهد و به فقر وجودی انسان نیز سرایت می‌دهد که از این نظر، دیدگاه

او دربارهٔ تعریف فقر منحصر به فرد است. وی وظیفهٔ فقیر را در سکوت و فکر و ذکر خلاصه می‌کند (غزالی،۱۳۳۷: ۴).

خواجه عبدالله انصاری فقر را به سه نوع تقسیم می‌کند؛ فقر زاهدان که دست افشاندن از دنیاست نه آن را طلب می‌کنند و نه دربارهٔ دنیا سخن می‌گویند نه به نکوهش و نه به ستایش. دیگر فقر به معنی رجوع به خدا با نگرش به سوی فضل خدا و خلاص یافتن از نگرش و توجه به اعمال و سوم فقر به خدا که بنده در دست تقطع وحدانی بیفتد و گرفتار تجرید شود که این فقر صوفیان است (انصاری، ۱۳۶۱: ۱۲۱). او فقر را برآمده از میدان ذکر می‌داند و تواضع را نتیجهٔ آن ذکر می‌کند. در «صدمیدان» باز فقر را به سه نوع تقسیم می‌کند، فقر اضطرار، فقر اختیار و فقر تحقیق؛ فقر اضطرار را ناشی از کفارت یا عقوبت یا قطعیت می‌داند. فقر اختیاری را عامل کسب درجه و قربت و کرامت بیان می‌کند و فقر تحقیق را درجه‌ای از فقر بیان می‌کند که در آن، بنده جفایی از خدا نبیند و نعمت‌های حق را بیشمار بداند و معترف باشد که شکری سزای این نعمت‌ها از حد توان او بیرون است (انصاری،۳۵: ۱۳٦۰). او در معنای غنا می‌گوید که غنا توانگری است و غنا در کل سه نوع است، غنای مال، غنای خوی و غنای دل، دربارهٔ غنای مال معتقد است که آنچه از حلال است، محنت است و آنچه از حرام است لعنت است و آنچه افزودنی باشد، عقوبت است. غنای خوبی را باعث خشنودی، خرسندی و جوانمردی می‌شمارد و می‌گوید کسی که به غنای قلب که بزرگ‌ترین نوع غنا است رسیده باشد، همتش از دنیا مهم‌تر است، مرادش از بهشت بزرگ‌تر و آرامشش از هفت آسمان و زمین برتر است (همان :٦۴). خواجه عبدالله انصاری مستقیماً صحبتی از برتری فقر بر غنا و یا غنا بر فقر نکرده است ولی با توجه به این نوع سوم غنا و اینکه غنا را میدان هشتاد و چهارم و فقر را میدان سی و یکم به شمار می‌آورد، مشخص می‌شود که از نظر او غنا بر فقر برتری دارد. بنابراین روایات، مشخص می‌شود که در تفضیل فقر و غنا، هجویری و ابوسعید، معتقد به برتری فقرند، اما خواجه عبدالله غنا را برتر می‌شمارد.

از پیروان این مکتب در سدهٔ ششم، یک تعریف از ابونجیب سهروردی در دست است که همان مفهوم که مورد نظر جنید و دیگران است، بیان می‌کند و به همین دلیل، صحبتی از غنا در برابر آن به میان نمی‌آورد. او دقیقاً همانند جنید در تعریف فقر

مـی‌گوید: «نـابودن امـلاک است و خـالی شـدن دل از آنـچه دست از آن خـالی باشد»(سهروردی ،۱۳۶۳: ۷۵).

۶-۳- توکل

صبر از دیگر اعـمالی است کـه در مـرحلهٔ زهـد، سـالک بـرای کـنترل نـفس و خواسته‌هایش، ملزم به انجام آن است. توکل از نتایج صبر است؛ هر چند ممکن است صبر با تکلف صورت گیرد، اما توکل یک خصلت و عادت است که انجام آن بـرای متوکل تکلفی در بر ندارد. «صبر چون به نهایت رسد به توکل می‌رسد و جنید دلیلی از کلام الهی برای آن آورده است که «الذین صبروا علی ربِهِم یـتوکّلون»(عـطار، ج ۲، ۱۳۳۶: ۳۱). توکل را علاوه بر صبر، معلول فقر نیز می‌توان به شمار آورد؛ فقیر به علت فقرش، اتمام هر کاری را از خدا می‌خواهد، در واقع، عمل خود را به خداوند واگذار می‌کند، چون فقیر در حالت نیاز تام از خداوند است و واگذاری اعمال به خداونـد، شاهدی گویا بر فقر است. روی دیگر این قضیه، آن است که سالکی که همهٔ امور خویش را به خدا وانهاده، در واقع به او توکل کرده است. جنید نیز در این راستا، توکل را این گونه، تعریف می‌کند که «التوکلُ اعتمادُالقلبِ علی اللهِ فی جمیعِ الاحوال»(معصومعلی شاه، ج ۳، بی تا: ۴۱). جنید تعریف دیگری از توکل دارد که با فقر (البته فقر وجودی) ارتباط دارد؛ می‌گوید: «حقیقت توکل آن است که بنده خدا را بعد از وجود چنان باشد که او را بود قبل از وجود، تا خدا او را در وقت، چنان باشد که در ازل بود»(مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۰۱)؛ یعنی همان طور که قبل از وجود، بنده در عدم بود و برای به وجود آمدن کاملاً وابسته و نیازمند به خدا بود و فقر وجودی داشت، پس از خلقت نیز باید همان گونه در وابستگی و نیاز و فقر مطلق نسبت به خدا باشد.

جنید در جایی دیگر، توکل را آسودگی سرّ می‌داند از تـفکر در تـقاضای طـلب روزی (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵۴). این مرحله ناشی از اعتماد کامل به خداست؛ کسی کـه امورش را به خدا واگذار کند، هرگونه دغدغه و نگرانی تقاضا از او زایل می‌شود و در درون به آسودگی می‌رسد. در این باره روایتی در کشف المحجوب از جنید نقل شده است: «جعفر خلدی می‌گوید به نزدیک جنید اندر آمدم، وی را یافتم اندر تب. گفتم ای استاد بگوی تا حق تعالی ترا شفا دهد گفت: دوش می‌گفتم، به سرّم نداکردند که تن ملک

ماست؛ خواهیم درست داریم و خواهیم بیمار، تو کیستی که در میان ما و ملک ما دخل کنی! تصرف خود منقطع گردان تا بنده باشی»(هجویری، ۱۹۷:۱۳۸۰). در این معنا توکل را اکتسابی نمی‌داند، بلکه آن را حالتی درونی می شمارد و اطمینانی می‌داند که در قلب است.

جنید در برخی موارد، توکل را نتیجهٔ توحید می‌داند و آن را با یقین یکی می‌شمارد و می‌گوید: «توکل عمل قلب است و توحید قول عبد، پس هنگامی که قلب توحید را شناخت آنچه را که شناخته است، انجام می‌دهد»(ابی نعیم، ج ۲۵٦:۱۰).

شمار آیاتی که به توکل توصیه می‌کنند، بسیار است و نیازی به ذکر شاهد نیست. پیامبر(ص) نیز توکل را بسیار ستوده است و دربارهٔ آن می‌فرماید:«پنج چیز از ایمان است و کسی که این پنج چیز را در خود نداشته باشد. ایمان ندارد:تسلیم امر خدابودن، رضا به قضای حق داشتن، تفویض امور خود به خدا، توکل برخدا و صبر هنگام مصائب» (پاینده، ۳۰۸:۱۳٦۰). در روایتی دیگر می‌فرمایند «کسی که بخواهد قوی ترینِ مردم باشد، باید بر خدا توکل کند»(همان :۵۸۱).

از معروف کرخی و سری سقطی که از استادان جنید و پایه‌گذاران این مکتب به شمار می‌روند، هر کدام، یک جمله دربارهٔ توکل ثبت شده است. سری سقطی می‌گوید: «توکل آن است که بیرون آیی از حول و قوت خویش»(سلمی، ۱۹۵۳: ۵۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۸۱؛ مستملی بخاری، ۱۳٦۵: ۱۲۹۷؛ ۱۹٦۷، ج ۱۰: ۱۱۹؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۳۷۹:۲). معروف کرخی دربارهٔ توکل می‌گوید: «بر خدا، توکل کن تا معلم و مونس تو شود»(سلمی، ۸۷:۱۹۵۳؛ ابی‌نعیم، ۱۹٦۷، ج ۷: ۳٦۰؛ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۳۲۱).

در بین شاگردان جنید، بهترین تعریف و دسته بندی توکل از ابوعلی رودباری است که می‌گوید: «توکل بر سه درجه است:درجهٔ اول آن است که هنگام عطا شکر کند و هنگام منع صبر. درجهٔ دوم آن است که منع و عطا نزد او یکی باشد و درجهٔ سوم آن است که بر منع نیز شکر کند؛زیرا که منع نزد او دوست‌تر از عطاست؛ زیرا عطا اختیار اوست و منع اختیار خدا برای اوست»(گیلانی، بی تا، جزء۲: ۱۹۰). درجهٔ اول توکل در نظر رودباری برابر با صبر است و درجهٔ دوم و سوم دو مرحله از توکل هستند.

تعریفی که خلدی از توکل دارد، برابر با درجهٔ دوم و سوم این تقسیم بندی است. خلدی می‌گوید: «توکل آن است که اگر چیزی بود و اگر نبود، دل در دو حال یکسان بود؛ بلکه اگر نبود طرب درو بود و اگر بود، طرب در او نبود» (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۷؛ هجویری، ۱۳۸۰: ۱۹۷؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۳۸؛ معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۲: ۵۱۴).

نهرجوری نیز تعریفی از توکل ارائه می‌دهد که برابر با درجهٔ دوم توکل از دیدگاه رودباری است. او می‌گوید «توکل به حقیقت آن است که رنج و مؤونت خود را از خلق گرفته است، نه کس را شکایت کند از آنچه بدو رسد و نه ذم کند کسی را که منعش کند؛ از آنکه نبیند منع و عطا جز از خدای» (عطار، ۱۳۷۴: ۵۹۵).

شبلی در تعریف توکل می‌گوید «برای خدا باشی، چنان که نبوده‌ای و نیستی و خداوند برای تو باشد، چنان که بوده است و خواهد بود» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۵)؛ یعنی اعتماد کامل بر خداوند. او در جای دیگر دربارهٔ توکل می‌گوید که «توکل گدایی نیکو است و گدایی‌ها بر دوگونه است نطقی است و سکونی. عطای ناطقان خردتر است و عطای ساکنان بزرگ‌تر» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۰۳). منظور شبلی این است که شخصی که به خداوند توکل می‌کند، در واقع چون می‌داند که خداوند او را هیچ گاه فراموش نمی‌کند، او نیز ساکت می‌ماند و خواسته‌اش را بر زبان نمی‌آورد و به تعبیر شبلی، گدایی کردن در عین سکوت است. بر اساس همین دیدگاه هنگامی که شخصی به نزدیک او می‌آید و از بسیاری عیال گله می‌کند، به او می‌گوید به خانه برو و هر که را روزی بر خدای نیست از خانه بیرون کن (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵۱) که با این سخن مفهوم دو تعریف قبلی را بیان می‌کند؛ یعنی که خدا در همه حال با تو است و در صورت سکوت نیز خود رزق و خواستهٔ بندگان را به آنان می‌رساند.

بنابراین، توکل مرحلهٔ برتری از صبر است و بر مبنای عقیدهٔ جنید است که می‌گوید: «صبر چون به نهایت رسد به توکل منتهی می‌شود» (عطار، ج ۲، ۱۳۳۶: ۳۱) و همچنین هنگامی که می‌گوید: «توکل اعتماد قلب به خداست» (همان: ۲۷۶). همین عقاید در قالب اصطلاحات دیگر، از زبان شاگردانش مخصوصاً شبلی بیان شده است. جنید توکل را آسودگی سرّ می‌داند از تفکر در تقاضای طلب روزی (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵۴) که شبلی از این حالت به گدایی ساکت تعبیر می‌کند.

در سدهٔ چهارم، توکل چندان مورد توجه نیست. تنها تعریفی که از توکل شده است، از ابونصر سراج است که او نیز از قول ابوتراب نخشبی نقل می‌کند که «توکل آن است که خویشتن را اندر دریای عبودیت افکنی و دل با خدای بسته داری و با کفایت آرام‌گیری؛ اگر دهد شکر کنی و اگر بازگیرد صبر کنی»(قشیری،۲۴۸:۱۳۴۵).

ابوعلی دقاق دربارهٔ جایگاه توکل و اهمیت آن می‌گوید که «توکل صفت انبیا بود و تسلیم صفت ابراهیم و تفویض صفت پیغمبر ما. صاحب توکل بر وعده آرام گیرد و صاحب تسلیم به علم و صاحب تفویض به حکم. توکل بدایت باشد و تسلیم وسط و تفویض نهایت»(قشیری،۲۵۲:۱۳۴۵؛عطار، ۱۳۳٦،ج۱٦٦:۲).

آن توکلی که سراج از آن نام می‌برد در دسته بندیی که ابوعلی رودباری قبلاً از توکل کرده است، برابر درجهٔ اول آن قرار می‌گیرد. تقسیم بندی دقاق که شامل توکل و تسلیم و تفویض است، کاملاً هماهنگ همان چیزی است که رودباری در مراتب توکل بیان می‌کند؛ پس تسلیم و تفویض نوع عالی‌تر توکل است.

یکی از عواملی که سبب گسترش معنای توکل در بین شاگردان جنید شده بود، مبحث سفر است. سفر صوفیانه با شرایط خاص آن، پس از درست شدن توکل صورت می‌گیرد. شخصی که اقدام به پیمودن بیابان‌های طولانی، بدون هیچ آذوقه‌ای می‌کند، باید مجهز به سلاح توکل باشد، وگرنه چنین سفری برایش ممکن نیست. چون سفر در بین صوفیان گذشته از رونق بیشتری برخوردار بود - همان‌گونه که در توصیف شیوهٔ ریاضت دادن شبلی و سفرهای طولانی واسطی و مزین گفته شد - توکل نیز رونق بیشتری داشت. در این سده چون شیوه‌های کهن انجام سفر، کم رنگ‌تر شده است، به همین دلیل بحث توکل نیز کمتر مورد توجه واقع شده است.

هر چند که در قرن چهارم سخن چندانی دربارهٔ توکل نقل نشده، ولی در سدهٔ پنجم، بیشتر به توکل پرداخته شده است. ابوبکر نساج در تعریف توکل می‌گوید که «توکل آن است که منع و عطا جز از خدا نبینی»(جامی ،۱۳٦٦: ۳۷۰؛معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۵٦۴:۲). نظیر این سخن از ابوعبدالله رودباری نیز روایت شده است (گیلانی، بی‌تا، جزء۲: ۱۹۰). از ابوعبدالله هکاری نیز دربارهٔ توکل سخنی روایت شده که می‌گوید: «توکل آن است که خویشتن به خدا اندازی یعنی نیازمند گردانی»(مستملی

بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۰۰). این مفهوم را ابونصر سراج در قرن چهارم نیز بیان می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵:۲۴۸). خواجه عبدالله انصاری نیز در تعریف توکل همین مفهوم را بیان می‌کند که «توکل سپردن همهٔ کارها است به دارندهٔ آن و دل آرام داشتن بر وکالت او و آن از سخت‌ترین منازل باشد عامه را و درست‌ترین راه باشد خاصه را. توکل را سه درجه است: ۱- بازداشتن طلب و برگرفتن سبب ۲- فروانداختن طلب و چشم پوشیدن از سبب و فراغت بخشیدن خود را برای حفظ واجبات ۳- توکل در حال شناسایی توکل و آن است که بداند مالکیت حق بر اشیاء، مالکیت عزت است هیچ انباز را در آن نیازی نیست تا شرکت خویش را توکیل کند»(انصاری، ۱۳۶۱:۷۶).«فراغت یافتن» در این سخن انصاری، همان چیزی است که جنید از آن به عنوان «آسودگی سرّ از تفکر در طلب روزی»(قشیری، ۱۳۴۵:۲۵۴) نام می‌برد.

خواجهٔ هرات، در صد میدان، توکل را میدان بیست و یکم می‌داند و می‌گوید که «از میدان بصیرت زاید و قنطرهٔ یقین است و عماد ایمان و محل اخلاص و بر سه درجه است یکی به تجربه و دیگر به ضرورت و سیم به حقیقت. به تجربه آن است که می‌کوشد و می‌سازد و آن حال مکتسبان است. به ضرورت آن است که بداند درست که به دست کسی چیزی نیست و بیارامد که حال منتظران است و حقیقی آن است که بداند عطا و منع به حکمت است و قسّام، مهربان و بی غفلت است؛ این حال راضیان است» (انصاری، ۱۳۶۰:۲۸).

دقاق در قرن قبل، توکل را به سه نوع تقسیم کرده و به هر نوع اسمی داده بود؛ توکل و تسلیم و تفویض. در این سده، خواجه انصاری مبحث تسلیم و تفویض را جدای از توکل مطرح می‌کند و آن را بسیار برتر از توکل نام می‌برد و دیگر اینکه اول توکل می‌گوید و بعد تفویض و نهایتاً تسلیم را در درجهٔ برتر از آن دو ذکر می‌کند. او تفویض را برآمده از ایمان می‌داند و می‌گوید، تفویض، کار به خداوند بازگشتن است (انصاری، ۱۳۶۰: ۵۴). تفویض را در میدان شصت و ششم بیان می‌کند و معنایی که برای آن بیان می‌کند، کاملاً منطبق بر آن چیزی است که در دوره‌های قبل برای توکل بیان می‌شد. جنید، شبلی، نهرجوری و سراج نیز همین معنا را برای توکل بیان می‌کند. انصاری دربارهٔ تسلیم نیز می‌گوید خویشتن به حق سپردن است. (همان :۶۲). تفاوت آن با تفویض در

این است که تفویض سپردن کار به خدا است و تسلیم سپردن خود به خداست. بنا بر آنچه که در «صدمیدان» روایت می‌کند، تسلیم میدان هفتاد و نهم از انواع توکل برترین نوع است. اگر سخنان پیر هرات دربارهٔ توکل و تفویض و تسلیم نبود، در این قرن چندان روایتی که در خور توجه باشد دربارهٔ این مبحث وجود نداشت.

محمد غزالی نیز پس از تعریف توکل آن را به سه درجه منحصر می‌کند. او توکل را حالتی از احوال دل و ثمرهٔ ایمان به توحید و کمال لطف آفریدگار می‌داند و معنی آن را اعتماد دل بر وکیل و استوار داشتن وی و آرام یافتن به وی معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۱۹ :۹۲۲). او سه درجهٔ توکل را این گونه توضیح می‌دهد که «یکی آنکه حال وی چون حال آن مرد باشد که در خصومت وکیل فراز کند و جلد وهادی و دلیر و مشفق و ایمن باشد بر وی. دوم آنکه حال وی چون کودکی بود که در هر چه فرا وی رسد جز مادر نداند... .درجهٔ سوم آنکه حال وی چون حال مرده باشد پیش مرده شوی؛ خویشتن را مرده‌ای بیند متحرک به قدرت ازلی نه به قدرت خویش. اگر کاری پیش وی آید دعا نیز نکند» (همان :۹۲۳). این سه درجه تقریباً منطبق بر دیدگاه دقاق است.

در تعریف توکل جنید گفته است که واگذاری امور خود به خدا است و اعتماد بر او. عین همین عبارت را ابونجیب سهروردی در باب توکل بیان می‌کند که «توکل اعتماد کردن است بر او که طمع از جمله زایل کند به جز از او» (سهروردی، ۱۳۶۳:۷۵).

عبدالقادر و نجم‌الدین کبری به صراحت به مفهوم فوق اشاره می‌کنند؛ عبدالقادر می‌گوید که «حقیقت توکل، تفویض امور به خدای عزوجل است و پاک شدن از ظلمات اختیار و تدبیر و ترقی به سواحل شهود احکام و تقدیر و اطمینان به وعدهٔ خداوند. توکل بر سه درجه است: توکل و تسلیم و تفویض. متوکل بر وعدهٔ پروردگارش آرام می‌گیرد و صاحب تسلیم به آگاهی خدا نسبت به خود اکتفا می‌کند و صاحب تفویض به حکم او راضی است. توکل اول است و تسلیم وسط و تفویض نهایت» (گیلانی، بی تا، جزء ۱۸۹:۲). تقسیم توکل و تسلیم و تفویض در سخنان دقاق نیز اشاره می‌شود و ظاهراً سهروردی این تقسیم بندی را از او اخذ کرده است.

نجم‌الدین کبری می‌گوید که «توکل بیرون آمدن است از اسباب و کسب به یکبارگی از جهت اعتماد بر خدای تعالی از جهت وعده‌ای که فرموده «و من یتوکل علی الله فهو

حسبه» (نجم‌الدین کبری، ۴۷:۱۳۶۳).

بر خلاف جنید و دیگر شاگردانش که توکل را حاصل و نتیجهٔ صبر می‌دانستند، نجم‌الدین معتقد است که توکل حاصل زهد است (همان). گفته شد که شبلی توکل را گدایی ساکت معنی کرده بود (مستملی بخاری، ۳:۱۳۴۵ ۱۳۰)؛ با اندک تفاوتی، عمر سهروردی، توکل را در همان معنا بیان می‌کند و می‌گوید که «متوکل را طلب و سوال نباشد نه به زبان مقال و نه به زبان حال» (سهروردی، ۱۳۶۵: ۳۱۰). به زبان مقال طلب نکردن همان گدایی ساکت است اما به زبان حال طلب نکردن ممکن نیست؛ زیرا توکل به معنای اعتماد کردن به خدا و واگذاری امور به او است و کسی که توکل می‌کند یعنی امور خویش و برآوردن آن را به خدا واگذار کرده است. او در عوارف المعارف هم به اختصار دربارهٔ توکل اظهار عقیده می‌کند که توکل قطع طمع از اسباب دنیوی و تفویض امور خود به حق تعالی است و بر آن است که چون این امر صورت گیرد، حق تعالی دنیا را به خدمت او باز دارد (سهروردی، ۸۴:۱۳۶۴).

ابن عربی در بیان ضرورت توکل به اظهار نظر می‌پردازند و معتقد است که «چون بنده عالم نیست به مصالح امور، و حق تعالی اعلم است به مصالح، مناسب چنین می‌نماید که کار خود را به او واگذارد» (نجم‌الدین کبری، ۴۹:۱۳۶۳). سنایی هم در اهمیت توکل ابیاتی در حدیقه می‌سراید و ضمن داستان حاتم اصم، سخن از توکل او به میان می‌کشد و از کل داستان همان معنای رایج توکل، یعنی اعتماد به خدا و واگذاری امور به او برداشت می‌شود (سنایی، ۱۱۷:۱۳۶۸).

۶-۴- رضا

رضا از دیگر اصطلاحات قرآنی است. نمونه‌های فراوانی در قرآن برای آن می‌توان یافت؛ مثل: «خرجتُم جهاداًفی سبیلی و ابتغاءَ مَرضاتی» (۱ / ۶۰) (یَبتَغون فضلاً من اللّهِ و رِضواناً» (۸ /۵۹). «و مغفرةٌ من اللّهِ و رضوانٌ» (۲۰ /۵۷) و....رضا را می‌توان از نتایج توکل به شمار آورد. جنید، توکل را اعتماد قلب به خدا و آسودگی سرّ از تفکر در طلب روزی می‌داند و رضا را «رفع اختیار» تعریف می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۰؛ کلابادی، ۳۹۱:۱۳۷۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۰۹:۱۳۶۵؛ عطار، ۳۸۶:۱۳۷۰؛ عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۸۰). از بین متقدمان جنید، حارث محاسبی همین مطلب را بیان می‌کند

و مشخص می‌شود که تعریف جنید از توکل متأثر از او است. او می‌گوید که «رضا سکون قلب تحت جریان حکم است و گفت رضا آرام دل است زیر رفتن حکم و این به مقدار یقین باشد»(مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۱۱). از دیدگاه جنید، قلبی که به خداوند اعتماد داشته باشد، همهٔ امور خویش را به او وا می‌نهد و از خود رفع اختیار می‌کند. به سبب اعتماد به خداوند (توکل) و رفع اختیار از خود (رضا)، هر بلائی را نعمت می‌شمرد (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲: ۳۱) و این تعریفی دیگری است که جنید از رضا کرده است که رضا آن است که بلا را نعمت شمری (همان).

وی همچنین رضا را نشانهٔ صحت معرفت می‌شمارد و می‌گوید: «رضا مرحلهٔ دوم معرفت است؛ پس کسی که راضی باشد، معرفتش به خدا صحیح است و با دوام رضای او صحت معرفتش نیز ادامه می‌یابد»(سلمی ۱۹۵۳، ۱۶۲:). جنید بر اساس رضا، بندگان را به دو دسته تقسیم می‌کند:«بندگان حق که از سخط خدا به رضای او پناه می‌برند و دیگر بنده‌های حقیقت که از او به او پناه می‌برند»(عطار، ۱۳۳۶،ج ۲: ۳۴).

به دلیل جایگاه والای رضا در مراتب عرفان و تصوف، عزیزترین خلق را درویش راضی به شمار می‌آورد (همان) و معتقد است که گواراترین زندگی از آن راضیان به خداوند است؛ چونکه از خود سلب اختیار کرده‌اند و همه چیز حتی بلا را از محبوب، نیکو می‌دانند. هیچ امری برای آن‌ها ناخوشایند نیست و مطمئن هستند که خداوند، مصلحت آن‌ها را بهتر از آنان می‌داند (همان :۲۸۲).

هیچ کدام از شاگردان جنید، تعریف روشنی از رضا نکرده‌اند. رودباری رضا را نتیجهٔ صبر می‌داند و می‌گوید: «لارضالمن لایصبر»(سلمی، ۱۹۵۳: ۳۵۷؛ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۵۷). واسطی با اشاره‌ای مجمل، رضا را در برابر سخط، دو صفت خداوند می‌داند و بر این است که این دو صفت، از ازل جاری بوده‌اند و تا ابد جریان می‌یابند و با نور رضا، مقبولین آشکار می‌شوند و با ظلمت سخط، مطرودین مشخص می‌گردند (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۰۴). جریری تعریفی از رضا ارائه می‌دهد که منظورش رضا در معنای عام خود است و نمی‌توان رضا را در معنایی که مورد نظر جریری است، اصطلاحی عرفانی دانست؛ او معتقد است که هر که به پائین‌تر و کمتر از اندازهٔ خویش رضا دهد، خدای او را بر می‌کشد؛ برتر از آنچه طمع دارد (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۰۰).

برخی توصیه می‌کنند که باید رضا را به کار بست؛ واسطی در این راستا می‌گوید تا جایی که می‌توانید رضا را کار بندید و چنان مباشید که رضا شما را کار فرماید که محجوب گردید از لذت رؤیت و از حقیقت آنچه مطالعه می‌کنید، یعنی چون از رضا لذت بیابید از حقیقت شهود باز می‌مایند (عطار،۱۳۳۶،ج ۲:۲۳۳). نهرجوری اظهار می‌کند که به کار گرفتن رضا در اعمال نشان عبودیت است (عطار، ۱۳۷۴:۵۹۱).

از عقاید شاگردان جنید، می‌توان مطالب زیر را دربارهٔ رضا برداشت کرد:

۱- رضا در معنای اولیهٔ خود راضی بودن است به هر چه پیش می‌آید و از صفات پروردگار است.

۲- رضا مقدمهٔ شهود حق است؛ البته به شرطی که بنده، آن را صحیح به کار گیرد.

۳- رضا نتیجهٔ صبر است؛ اما جنید رضا را نتیجهٔ توکل می‌داند و توکل را نتیجهٔ صبر.

۴- به کارگیری رضا در اعمال، دلیلی صادق بر صحت عبودیت است. جنید نیز رضا را نشانهٔ صحت معرفت می‌شمارد.

در مورد مبحث رضا در سدهٔ چهارم چندان روایتی در دست نیست؛ فقط دو جمله یکی از نصرآبادی و دیگر از دقاق باز مانده است. از نظر جنید، رضا ثمرهٔ توکل است؛ ولی شاگردانش رضا را ثمرهٔ صبر می‌دانستند. در این سده مستقیماً اشاره‌ای به این مطلب نشده است، ولی بنا به دلایلی می‌توان مطمئن شد که این عده، رضا را حاصل توکل می‌دانند؛ زیرا اولاً چون بحث توکل مورد توجه نیست، بالطبع رضا که نتیجهٔ آن است هم مورد بی توجهی قرار گرفته است و دیگر اینکه بر اساس توضیح مختصری که دقاق دربارهٔ رضا می‌دهد، می‌توان به این برداشت رسید که رضا نتیجهٔ توکل است. دقاق می‌گوید: «رضا آن نیست که بلا را نبینی، بلکه رضا آن است که بر حکم و قضا اعتراض نکنی»(قشیری،۱۳۴۵:۲۹۴؛ گیلانی، بی تا، جزء۲:۱۹۷). این تعریف با آنچه سراج دربارهٔ توکل می‌گوید و همچنین با مرحلهٔ نهایی توکل که خود بیان کرده، سازگار است؛ بنابراین می‌توان گفت که رضا از دید این گروه، از مراحل والای توکل است.

نصرآبادی شیوهٔ رسیدن به رضا را شرح می‌دهد که «هر که خواهد به محل رضا برسد، بگو آنچه رضای خدای در آن است بر دست گیر»(قشیری،۱۳۴۵:۲۹۷). بر

خلاف دورهٔ قبل که رضا را همچون عادت و بحثی انتزاعی و تئوریک و ذهنی می‌دانستند، این سخن نصرآبادی، رضا را مسأله‌ای عملی می‌داند که باید انجام گیرد و مربوط به اعمال و انجام آن است.

در سدهٔ پنجم،قشیری، هجویری، محمد غزالی و انصاری دربارهٔ رضا اظهارنظر کرده‌اند. محمد غزالی رضا را ثمرهٔ محبت می‌داند، ولی نه ثمرهٔ هر محبتی؛ بلکه آن را نتیجهٔ محبت کامل به شمار می آورد(غزالی،۱۳۱۹: ۹۷۲). هجویری صحبت از رضای بنده می‌کند و رضای خداوند را ارادت ثواب نعمت و کرامت بنده می‌داند و در مورد رضای بنده می‌گوید:اقامت بر فرمان‌های وی و گردن نهادن مر احکام وی (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۱۹). این تعریف دقیقاً همان است که دقاق می‌گوید «رضا آن است که بر حکم قضا اعتراض نکنی»(گیلانی، بی تا، جزء۲: ۱۹۷).

قشیری می‌گوید: «خلاف است میان عراقیان و خراسانیان اندر رضا که رضا از احوال است یا از مقامات. خراسانیان گویند رضا از جملهٔ مقامات بود و این نهایت توکل است و معنی این باز آن آید که بنده به کسب و حیلت بدو رسد و عراقیان گویند که رضا از جملهٔ احوال است و بنده را اندر این کسب نبود، بلکه اندر دل فرود آید چون حال‌های دیگر و ممکن است میان هر دو جمع کردن؛ گویند بدایت رضا مکتسب بود بنده را و آن از مقامات است و نهایت وی از جملهٔ احوال بود و مکتسب نیست» (قشیری، ۱۳۲۵: ۲۹٦). البته قشیری در این سخنان رضا را تعریف نکرده و نظر خود را بیان نکرده است، بلکه تنها به تفاوت نظر عراقیان و خراسانیان دربارهٔ رضا پرداخته است.

انصاری می‌گوید «رضا نام توقف کردن صادقانه است جائی که خداوند، بنده را توقف داده، بنده التماس نکند که پیش‌تر یا پس‌تر باشد. طلب مزید ننماید و تبدیل حال نخواهد»(انصاری، ۱۳٦۱: ۸۸) این تعریف نیز همچون تعریف هجویری و جنید و شبلی و دقاق است که می‌گویند رضا اعتراض نکردن بر قضای خداوند است انصاری در صد میدان رضا را به معنی خشنودی می‌داند و این خشنودی را نسبت به دین و روزی و خداوند، ساری و جاری می‌داند؛ یعنی نسبت دین به هرگونه که وضع شده است راضی باشد و به روزی و کم و زیاد آن اعتراض نکند و از خدای خود برتر از هر موجودی رضایت داشته باشد (انصاری، ۱۳٦۰: ۲۹). او همچنین رضا را از مراحل پائین سلوک

می‌داند و در میدان بیست و سوم از آن نام می‌برد.

حد فاصل رضا و توکل بسیار ظریف است، به همین سبب تعاریف این دو به هم نزدیک و در برخی مواقع یکی می‌شوند؛ مثلاً نجم‌الدین کبری در تعریف رضا سخنی شبیه به تعریف توکل می‌گوید که «رضا گردن نهادن به آن چیزی است که در ازل تعیین یافته و بازگذاشتن امر خود به آنچه او به فعل می آرد تا ابد، و اعراض نمودن از اعتراض» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۷۹). جنید و صوفیان سدهٔ چهارم رضا را حاصل توکل می‌دانستند، اما در این سده معمولاً آن را نتیجهٔ یقین به شمار می آورند. سهروردی و نجم‌الدین کبری معتقدند که رضا حاصل یقین است. عبدالقادر گیلانی نیز آن را چون توکل معنا می‌کند و نتیجهٔ توکل می‌داند. سهروردی می‌گوید: «مقام رضا آنگه حاصل شود که دل منشرح شود و انشراح دل از نور یقین تولد کند و از نور یقین بصیرت دل تولد کند و از بصیرت دل رضا و چون محبت حاصل شود، هر فعل که از محبوب به وی رسد، در موقع رضا افتد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۸۷).

نجم‌الدین کبری هم در بیان استحصال رضا از یقین می‌گوید که «مقام رضا مبتنی بر محبت و یقین است و مقام واصلان و نهایت مقام سالکان است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۷۹). عبدالقادر گیلانی در تفاوت رضا از دید عراقیان و خراسانیان، می‌گوید که «اهل عراق رضا را از جمله احوال می‌گوید که به کسب بنده نیست، بلکه حالی است که بر دل نازل می‌شود، سپس زائل می‌شود همچون سایر احوال، ولی خراسانیان رضا را از جملهٔ مقامات و آن را نهایت توکل به شمار می‌آورند و جمع بین این دو ممکن است به این صورت که آغاز رضا برای عبد مکتسب است که آن از جملهٔ مقامات است و نهایت آن از جملهٔ تعریف توکل است: «راضی کسی است که بر تقدیر بر خداوند اعتراض نکند» (همان). او همچنین در شباهت رضا و توکل جمله دارد که می‌گوید «رضا لذت یافتن است به بلا» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۵) و مفهوم برتری از توکل را به ذهن می‌رساند که بر بلا همچون نعمت شکرگزار باشد و اعتراضی بر آن نکند. سنایی هم رضا را در همین مفهوم و در معنایی نزدیک به توکل بیان می‌کند:

«در رضای خدای خویش بکوش — بنه چیزش چو بندگان مفروش
باش در حکم صولجانش گوی — هم سمعنا و هم اطعنا گوی»

(سنایی، ۱۳٦۸: ۱٦۴).

علت اینکه تعاریف رضا با توکل شبیه است را باید در این جست که رضا را حاصل توکل یعنی مرحلهٔ بالاتر از آن به شمار می آورند. یعنی اعتراض نکردن بر تقدیر است و رضا نه تنها اعتراض نکردن است، بلکه راضی بودن به تقدیر است که راضی بودن قدری از اعتراض نکردن برتر است.

٦-د- محبت

محبت را می‌توان نهایت مرحلهٔ خلوص و بدایت مقام شهود دانست. می‌گویند که نخستین بار رابعهٔ عدویه مسألهٔ اخلاص را به محبت بدل کرد (یثربی، ۱۳٦٦: ۱۰۳؛ بدوی، ۱۹۷۸: ۲۸)؛ یعنی که محبت نتیجهٔ اخلاص است. سالک پس ازگذشتن از مراحل خلوص و رضا به محبت می رسد و محبت، یک جهت شدن به سمت محبوب است. جنید پس ازگذشتن از مراحل خلوص و رضا به محبت می‌رسد و محبت، یک جهت شدن به سمت محبوب است. جنید می‌گوید: «محبت امانت خدا است، هر محبت که به عوض خود، چون عوض برخیزد، محبت برخیزد و گفت: محبت درست نشود مگر میان دو تن که یکی دیگری راگوید ای من» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۴). با این جملات مشخص می‌شود که جنید محبت را مقدمه‌ای برای مشاهده و فنا می‌داند و دیگر اینکه سالک بدون هیچ چشمداشتی باید به محبوب، محبت داشته باشد تا مشاهده‌اش دوام یابد. محبت بی غرض که جنید مطرح می‌سازد (قشیری، ۱۳۴۵: ۵٦۵)، پیوندی با اخلاص دارد؛ یعنی در محبت نیز اخلاص می تواند وارد شود؛ به همین سبب، هر چند می‌توان محبت را بیشتر مربوط به مقام شهود دانست؛ اما به استناد همین سخن جنید، در این مرحله ذکر می‌شود. سخنی دیگر از جنید نیز روایت شده که می‌گوید: «اگر همهٔ بلاهای عالم را جمع کنند و به سوی محب فرستند، هزیمت نشود و از نعرهٔ دوستی کم نکند» (عبادی مروزی، ۱۳٦۲: ۹٦). محبت در این تعریف، رابطهٔ نزدیکی با تعریف رضا دارد که به استناد این روایت نیز می‌توان محبت را با مرحلهٔ اخلاص مرتبط دانست.

محبت از نظر جنید به دو دسته تقسیم می شود: یکی محبت عوام است و دیگر محبت خواص؛ محبت عوام ناشی از احسان و کثرت نعمت است و محبت خواص به خاطر پی

بردن به مقام والای الهی و ناشی از علم و حکمت است و هنگامی حاصل می‌شود که صفات کاملهٔ خداوند و اسمای حسنای او را می‌شناسد (مکی، جزء ثانی ،۱۹۹۵: ۱۶۲). محبتی که در عرفان و تصوف مورد بحث است و حاصل شناخت محسوب می‌گردد، محبت خواص است.

تعاریفی که جنید از محبت مطرح می‌کند، هر دو دسته محبت را شامل می‌شود. بخشی از تعاریف که مربوط به محبت عوام است عبارت است از:

۱- محبت میل است بدون رسیدن (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۲).

۲- فقیر هنگامی که قوی شود، محبتش رو به ضعف می‌نهد و هرگاه ضعیف شود، محبتش افزون می‌گردد (سراج، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

۳- دوستی آن است که از خلق، آن دوست داری که اللّه از ایشان دوست دارد و آن زشت داری که اللّه از ایشان زشت می‌دارد؛ عین دوستی این است و دیگر همه حواشی است و پوست (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۲۴؛ سبکی، ج ۲: ۳۲).

اما محبتِ خواص، بخشی از معرفت و مشاهده به حساب می‌آید و از برترین مقامات عرفانی است. در اینکه محبت با مشاهده مربوط است، روایتی از جنید نقل شده است؛ در حلیة‌الاولیاء آمده است که «جنید در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «لااحبّ الآفلین» می‌گوید کسی را که از چشم و قلبم غایب شود، دوست ندارم و این نشان آن است که محبت به کسی تعلق می‌گیرد که پیوسته نظر و شناخت به سوی او باشد تا همیشه موجود باشد و مفقود نگردد. همین طور که بارها مشاهده کرده‌ایم که سخت‌ترین چیزها برای محبّ و دوستدار، آن است که محبوبش از او غایب شود و او را از دست بدهد» (ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۶۵). در این باره سری سقطی جمله‌ای دارد که منشأ این سخن جنید است؛ او معتقد است که محبت با فنا در یک معنی است و در این باره می‌گوید که «محبت درست نیاید میان دو کس تا یکی دیگری را نگوید ای من» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۶۴).

محبتِ خواص را در عباراتی دیگر نیز تعریف می‌کند: محبت آن است که «صفات محبوب بدل صفات محب بنشیند» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۱؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۷؛ عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۹۶) یا اینکه «محبت در واقع، نزدیکی قلب به خداست با استناره و

فرح» (مکی،۱۹۹۵،ج ۱۱۹:۲) و نشان نهایت محبت را این می‌داند که «چون محبت درست شود، شرط ادب بیفتد»(قشیری،۴۸۴:۱۳۴۵؛عبادی مروزی،۹۵:۱۳٦۲).

جنید، محبت را از صفات ذات می‌داند و می‌گوید که خداوند پیوسته دوستدار اولیا و اصفیا است اما این محبت خداوند هنگامی که در کسی اثر کرد، از صفات افعال محسوب می‌گردد(ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۲۸۱:۱۰).

محبت نیز از اصطلاحات قرآنی است و آیاتی در این کتاب شریف است که محبت خداوند را برای مخلوق ممکن می‌داند؛ مانند: «یحبونَهم کحُبِّ اللّهِ »(۱٦۵ /۱).«الذین امنوا اشدُّ حباً ًلله»(۱٦۵ /۱)«فسوفَ یأتی اللّهُ بقومٍ یحبُهُم و یحُبونَه»(۵۴ /۵). «قل ان کنتُم تُحبونَ اللّهَ فاتبعونی یُحبِبکُم اللّهُ »(۳۱ /۳).

دربین احادیث معصومین نیز به فراوانی به این اصطلاح برمی‌خوریم که برای نمونه فقط به یکی دو مورد اشاره می‌شود؛ پیامبر(ص) دربارهٔ محبت می‌فرمایند: «اَحِبّوااللّهِ لِمَایَغذُوکُم بِهِ مِن ِ نَعِمه»(سیوطی،۱۴۰۱: ۲۰).پیشوای چهارمین(ع) نیز می‌فرمایند: «اللهم صلّ علی محمدٍو آلِهِ و فرِّغ قلبی لمَحبتِکَ و اشغَلهُ بذکرِکَ»(صحیفه سجادیه، ۱۳۸۰: ۱۳۷). هر چند از بین زاهدان اولیه، نام رابعهٔ عدویه با مبحث محبت، گره خورده است و این بانو را بانی این مبحث به شمار می‌آورند، اما با توجه به سال وفات وی که گفته شده در سال یکصد و سی و پنج هجری یا به قولی در سال یکصد و هشتاد و یا یکصد و هشتاد و پنج هجری وفات یافته است (غنی، ۲۵۳٦: ۲۳؛ یثربی، ۱۳٦٦: ۱۰۳؛ بدوی، ۱۹۷۸: ۲۸، مشخص می‌شود که پیش از رابعه، سخن از محبت گفته شده است مانند آنچه از امام سجاد(ع) نقل شده است، ولی آنچه مسلم است آنکه رابعه به این مبحث توجه بیشتری نشان داده است. از معروف کرخی نیز در باب محبت، جمله‌ای نقل شده است که می‌گوید«محبت با تعلیم به دست نمی‌آید، بلکه موهبتی الهی است» (انصاری، ۳۹:۱۳٦۲؛مکی،۱۹۹۵،جزء ثانی :۱۳۲؛سلمی، ۸۹:۱۹۵۳؛ابن جوزی، ۱۹۸۰ : ٦۵۰).

محبت پس از خلوص و فقر به دست می‌آید هنگامی که سالک با خلوص، غیر خدا را از دید خویش انداخت و با فقر از غیر خدا خالی شد، آمادهٔ محبت خدا می‌شود؛ زیرا تا توجه بنده به غیر خدا باشد، هیچ راهی به سوی محبوب ندارد. واسطی همین موضوع را

این گونه بیان می‌کند که «هرگز محبت درست نیاید تا اعراض را در سر او اثری بود و شواهد را در دل او خطری، بل صحبت محبت، نسیان جملهٔ اشیا است در استغراق مشاهدهٔ محبوب و فانی شدن محب از محبوب به محبوب»(عطار، ۱۳۳۴،ج ۲:۲۳۲). رودباری نیز به این مسأله اشاره می‌کند و می‌گوید تا زمانی که کاملاً از وجود خویش خارج نگردی نمی‌توانی قدم در راه محبت نهی (عطا، ۱۳۳۴،ج ۲، ۲۴۰؛ جامی، ۱۳۶۶: ۲۰۲).او در جایی دیگر، محبت را موافقت، معرفی می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۶۰) و مرتعش دربارهٔ این موافقت توضیح می‌دهد و آن را موافقت با حق می‌داند و می‌گوید که «وصول به محبت اللّه ممکن نیست جز با مخالفت کردن با آنچه خدا با آن مخالف است و آن دنیا و خواسته‌های نفس است و دوستی کردن با اولیای خدا و دشمنی با دشمنانش»(ابی نعیم،۱۹۶۷،ج ۱۰:۳۵۵). شبلی نیز شرط محبت را کنار گذاشتن همه چیز و بیرون کردن مادون اللّه از قلب می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۶۰). وی در جایی دیگر محبت را فراغت دل برای محبوب و ترک اعتراض بر رقیب معنی می‌کند (ابی نعیم، ۱۹۶۷،ج ۱۰:۳۶۹). او معتقد است که تنها محبان می‌توانند به خدا برسند (عطار، ۱۳۷۴:۷۱۶).

شبلی می‌گوید که آن روز که حسین بن منصور را بر دار کردند، «مرا با خدا مناجات افتاد گفتم بار خدایا محبان خود را تا چند کشی؟ گفت: چندان که دیت یابند. گفتم دیت ایشان چه می‌باشد؟ گفت: جمال لقای من دیت ایشان باشد»(عین القضات، تمهیدات، بی تا، ۲۳۵). خلدی معتقد است که این محبت قابل کتمان نیست؛ زیرا که هر چیزی بر این محبت نمامی می‌کند تا بالاخره آن را آشکار کنند (سلمی، ۱۹۵۳:۴۳۸). واسطی ادامهٔ مسیرِ بعد از محبت را مشخص می‌کند و می‌گوید که محبت موجب شوق می‌شود و شوق سبب انس است. پس کسی که محبتش به شوق و انس ختم نشود او در ادعای خویش کاذب است (سلمی،۱۹۵۳:۳۰۳).

از دیگر لوازم محبت، رشک و غیرت است که شبلی این مسأله را بدین وجه بیان می‌کند که «محبت رشک بردن بود بر محبوب که مانند تویی او را دوست دارد»(قشیری، ۱۳۴۵:۵۶۱) و همچنین از دیگر علائم محب واقعی دوست داشتن هر چیزی است که از محبوب بر محب وارد شود. شبلی می‌گوید احبّکَ الْخلقُ لنعمائِکَ و انا احبّک

لبلائِک» (سلمی، ۳۳۴:۱۹۵۳).

بنابراین، آنچه را دربارهٔ محبت در بین شاگردان جنید رواج داشته، به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱- تا ترک همه چیز به غیر از خدا کرده نشود، محبت قابل تحقق نیست.

۲- محبت موافقت با خداوند است، هر چه او دوست بدارد را باید دوست داشت و آنچه را دشمن می‌دارد باید دشمن داشت.

۳- محبت عامل ایجاد شوق است و شوق عامل انس است و با پیمودن این طریق می‌توان به مشاهدهٔ حق رسید.

۴- محبت را نمی‌توان پنهان کرد.

۵- محب واقعی در این راه، فدای محبوب می‌گردد و حق دیهٔ اوست.

٦- از علائم محبت، غیرت است و اینکه بلا و نعمت محبوب به نزد محب، یکسان باشد.

موارد دو و پنج و شش را به صراحت می‌توان در سخنان جنید با همین تعبیرات یافت و مورد یک نیز از لوازم محبت است که هر چند در سخنان جنید بیان نشده است؛ بلکه محبت را عامل انس می‌داند و سخنی از شوق به میان نمی‌آورد و سخنی از کتمان و اظهار محبت به میان نیاورده است.

بیشتر صوفیان قرن چهارم دربارهٔ محبت اظهار نظر کرده‌اند و هر یک به فراخور درک خود سخنی گفته‌اند که البته بیشتر این سخنان یک مفهوم را بیان می‌کند. سراج مفصل‌تر از دیگران در باب محبت اظهار نظر می‌کند و با توضیح و تشریح بیشتری به محبت می‌پردازد. دربارهٔ اینکه محبت چیست کمتر سخن گفته شده و بیشتر شرایط و حالات محبت را بیان کرده‌اند. از تعاریفی که دربارهٔ محبت شده است می‌توان به سخن دقاق، نصرآبادی، حصری و سراج اشاره کرد.

نصرآبادی می‌گوید که «محبت بیرون نا آمدن است از دوستی به هر حال که باشد» (قشیری، ۵٦۳۱۳۴؛ عطار، ۱۳۳٦،ج ۲٦٦:۲). حصری محبت را استهلاکی می‌داند که با وجود آن، هیچ صفتی باقی نماند (سلمی، ۴۹۲:۱۹۵۳). شبیه این تعریف از دقاق روایت شده است که «محبت لذتی است و حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی»

(قشیری، ۱۳۴۵: ۵٦۱). سراج به تفصیل به تعریف محبت و علل به وجود آمدن آن می‌پردازد و آن را از نتایج معرفت صحیح می‌داند؛ وی می‌گوید: «محبت بنده، نگاه به بخشش‌های خداوند است و دیدن میزان قرب و عنایت و نگاه داشت و سرپرستی خدا دربارهٔ خود است و نگاه کردن با ایمان و کنه اعتقادش به کرامت‌های خداوند در حق او که چسان او را در نظر داشته و راه نموده و از دیر باز او را به مهر پرورده تا بنده خدای را دوست بدارد. اهل محبت سه حال بیش ندارند: ۱- محبت نسبت به توده‌های مردم که ادامهٔ احسان و لطف خدا به آنان است ۲- حال دیگر محبت از نگاه دل به غنا و جلال و عظمت و علم و قدرت خدا زاده می‌شود و این محبت از آن صادقان و رسیدگان به حقیقت است ۳- محبت صدیقان و عارفان که از نگاه و معرفت آنان نسبت به محبت ازلی خدا بی انگیزه و دلیل زاده می‌شود و به او بی دلیل مهر می‌ورزند» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۹). سیاری بر این باور است که محب باید کراهیت و ناپسندها را بپذیرد در جهت رضای محبوب، تا رضای او را به دست آورد؛ زیرا که خدا نهایت آرزوهاست (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۷۸).

عده‌ای همچون راسبی، کاتب و نصرآبادی معتقدند که محبت قابل پنهان کردن نیست. راسبی می‌گوید محبت هنگامی که آشکار می‌شود، محب را رسوا می‌کند و هنگامی که پوشیده شود، محب را به سختی هلاک می‌کند (انصاری، ۱۳٦۲: ۵۱۳). ابوعلی کاتب محبت را به نسیمی تشبیه می‌کند که بر محبین می‌وزد که اگر بخواهند آن را مخفی کنند، دلایل آن بر آن‌ها آشکار می‌شود (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۸۷؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲، ج ۱۴: ۹۵).

نصرآبادی نیز محبت را کشنده می‌داند و می‌گوید: «محب چون خاموش شود، هلاک شود و عارف چون گوید، هلاک شود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵٦۴). همچنین نصرآبادی نظری دیگر دربارهٔ محبت دارد که همانند عقیدهٔ حصری است. او می‌گوید: «اهل محبت قایم اند با حق تعالی بر قدمی که اگر گامی پیش نهند، غرق شوند و اگر گامی باز پس نهند، محجوب گردند» (سلمی، ۱۹۵۳، ۴۸۸؛ عطار، ۱۳۳٦، ج ۲: ۲٦٦). از نکات مهمی که در این دوره در باب محبت وجود دارد، نظر دقاق است که برای نخستین بار به جای محبت، صحبت از عشق به خدا نیز به میان می‌کشد و با دلایلی عشق

را نسبت به خداوند مطرود و مردود می‌داند. او می‌گوید «عشق آن بود که در محبت از حد درگذرد. حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد، پس او را به عشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق، همه به یک شخص دهند، به استحقاق قدر حق سبحانه نرسد، پس نگویند که بنده از حد درگذشت در محبت حق تعالی، و حق تعالی را وصف نکنند به عشق، و بنده را نیز در صفت او - تعالی - وصف نکنند به عشق؛ پس نشاید در وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق به هیچ وجه روا نباشد»(قشیری، ۵۶۱:۱۳۴۵). از این سخن دقاق برمی آید که زمزمه‌های عشق به خداوند دراین دوران مطرح بوده است وگرنه دلیلی نداشت که او صحبت از عشق به میان کشد و آن را رد کند.

می‌توان خلاصهٔ مبحث محبت سدهٔ چهار را در موارد زیر بیان کرد:

۱- محبت بیرون نیامدن از دوستی خداوند در هر موقعیت است. پس صرف دوستی را محبت نمی‌نامند، بلکه حالتی از دوستی که همیشگی باشد و با جان سالک گره خورده باشد را محبت می‌نامند.

۲- محبت را نمی‌توان پنهان کرد.

۳- محبت کشنده است؛ محب را به هلاکت می‌رساند.

۴- محبت باعث حیرت و سرگشتگی می‌شود.

۵- محبت حتی اگر نسبت به مردم هم باشد از جانب خداست.

۶- محبت حاصل معرفت خداست. کسی که خدا را صحیح بشناسد و پی به نعمت‌های او ببرد به محبت او گرفتار می‌شود.

۷- محب هر ناپسندی را برای رضای محبوب تحمل می‌کند، محبت در این برداشت به مفهوم صبرنزدیک می‌شود.

۸- نسبت به خداوند می‌توان محبت را مطرح کرد؛ اما عشق راکه افراط در محبت است، نمی‌توان به خدا نسبت داد.

از بین این موارد هشتگانه، موارد شماره ۳،۲ و۷ رامی‌توان در سخنان دوران پیش نیز مشاهده کرد؛ اما دیگر موارد، حالت ابتکاری دارد و خاص سدهٔ چهارم است.

قرن پنجم را می‌توان پایان محبت به شمار آورد. در این قرن، شیخ الاسلام

انصاری، احمدغزالی و محمد غزالی سخن از عشق به خداوند به میان می آورند و عشق در کنار واژهٔ محبت قرار می‌گیرد و در دیدگاه محمدغزالی محبت بزرگ‌ترین مقام است و جایگزین مشاهده می‌شود (غزالی، ۹۶۵:۱۳۱۹) و دربارهٔ حقیقت محبت می‌گوید «حقیقت محبت آن است که به وفا بیفزاید و به جفا نکاهد»(غزالی، ۵:۱۳۳۷).

در قرن چهارم مشاهده شد که دقاق به کار بردن اصطلاح عشق برای خداوند را ناروا می‌داند و برای آن دلیل اقامه می‌کند. در این قرن، هجویری و قشیری، محبت را به کار می‌برند؛ ولی احمد غزالی، محمد غزالی و انصاری علاوه بر محبت، از عشق نیز سخن می‌گویند.

هجویری محبت را از بنده به خدا و از خدا به بنده می‌داند و به آیهٔ «یحبهم و یحبونهم» استناد می‌کند و می‌گوید: «محبت بنده به خدا صفتی است که اندر دل مومن مطیع پدیدار آید به معنی تعظیم و تکبیر تا رضای محبوب را طلب کند و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد و اندر آرزوی قربت وی بیقرار گردد و بدون وی با کس قرار نیابد و خو با ذکر وی کند و از دون ذکر وی تبرا کند و آرام بر وی حرام شود و مر حکم او را گردن نهد»(هجویری، ۳۹۷:۱۳۸۰). او دو نوع محبت ذکر می‌کند «یکی آنکه ارادت به محبوب بی سکون نفس و میل و هوا و تمنی قلب و استیناس است که تعلق این جمله بر قدیم روا نباشد و دیگر معنی احسان باشد و تخصیص بنده که وی را برگزینند و به درجهٔ کمال ولایت برساند و به گونه‌گون کرامت‌ها مخصوص گرداند»(همان :۳۹۵).

قشیری در باب محبت می‌گوید که محبت حالتی است که از دل سرچشمه می‌گیرد و از لطافت در عبارت نیاید که این حالت سبب تعظیم حق تعالی می‌شود و صبر ناکردن از او و شادی نمودن بدو و بیقراری از دون او و یافتن انس به دوام ذکر او. محبت حق تعالی از روی میل و بهره یافتن نیست و محب را وصف کردن به استهلاک در محبوب اولی‌تر بود از آنکه او را وصف کنند به بهره یافتن (قشیری، ۵۵۷:۱۳۴۵). قشیری در همین مختصر دو نکتهٔ مهم گذشته را که جنید و دیگران نیز بیان کرده‌اند، بازگو می‌کند؛ یکی محبت را میل بلانیل می‌داند یعنی میل بدون بهره یافتن و دیگر سخن از استهلاک محب در محبوب به میان می‌کشد که دیگران به عنوان فنا شدن محب در محبوب یا فدای محبوب شدن از آن نام می‌برند.

انصاری بر این باور است که «محبت تعلق دل است بین همت و انس در بذل برای محبوب و منع غیر محبوب را از روی افراد محبوب. محبت از نخستین وادی‌های فناست و گردنه‌ای است که از آن می‌توان به سوی منزل‌های محو فرود آمد»(انصاری، ۱۵۲:۱۳۶۱) آنچه خواجه عبدالله انصاری می‌گوید که محبت از نخستین وادی‌های فناست را قبلاً دیگران نیز بدان اشاره کرده‌اند و همچنین قشیری هم ضمنی بدان اشاره می‌کنند. شاید بر اساس دلایلی از جمله دلیلی که هجویری به آن اشاره می‌کند که محبت به همجنس تعلق می‌گیرد بخصوص اگر به بیقراری و بی سکونی و هوا و تمنی برسد، خواجه عبدالله انصاری محبت را به سه بخش علتی و خلقی و حقیقی تقسیم می‌کند؛ محبت علتی را هوا و خلقی را قضا و حقیقی را عطا می‌داند (انصاری، ۱۳۷۱:۱۱۲). او معتقد است محبتی که از علت خیزد، در نفس نزول می‌کند و موجب پستی نفس می‌شود و محبت خلقی بر دل نزول می‌کند و دل را نیست می‌کند و آنچه از حقیقت خیزد در جان قرار می‌گیرد تا آنچه را که از او نیست، نیست کند و به خود هست کند (همان).

احمد غزالی از نخستین کسانی است که در این مکتب سخن از عشق می‌گوید. او در باب عشق آن‌گونه پخته و سنجیده سخن می‌گوید که خواننده را مسلم می‌دارد بر اینکه او خود مبتکر این بحث نیست، بلکه اصطلاح عشق را با آن شور و هیجان که مسلماً در محبت دیده نمی‌شود، از دیگران اخذ کرده است. او در این باره در «سوانح» می‌گوید: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند، تربیت او از تابش نظر آفتاب حقیقی و ماهتاب معنوی بود و اما یک رنگ نبود، عشق عاشق بر معشوق دیگر است و عشق معشوق بر عاشق دیگر. عشق عاشق بر حقیقت است و عشق معشوق تأثیر عشق عاشق در آینهٔ دل او. اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام و این سری بزرگ است؛ زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود. آن‌گاه انجامیدن این و اینجا حقایق عکس گردد»(غزالی، ۱۳۷۶:۱۳۱). همچنین می‌گوید که حقیقت عشق چون پیدا شود، عاشق قوت معشوق آید نه معشوق قوت عاشق؛ زیرا که عاشق در حوصلهٔ معشوق تواند گنجید و معشوق در حوصلهٔ عاشق نگنجد (همان، ۱۳۷۶: ۱۴۴).

در همین مختصر مشخص می‌شود که آنچه دیگران از پیوند محبت و مشاهده

می‌گویند، او تحت عنوان «تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل» نام می‌برد و محبت دو طرفه‌ای را که هجویری بیان می‌کند، یعنی محبت خدا به بنده و محبت بنده به خدا، در این سخن غزالی نیز می‌بینیم که صحبت از عشق معشوق بر عاشق می‌کند و دیگر آنکه گفته‌اند محب در محبوب فنا می‌شود را در سخن دوم غزالی می‌توان دید که می‌گوید عاشق قوت معشوق آید یعنی در او مستهلک شود.

انصاری بر این عقیده است که «عشق آتشی سوزان است و بحری بی پایان. هم جان است و هم جان را جانان است و قصهٔ بی پایان است و درد بی درمان است و عقل در ادراک وی حیران است [1] و دل از دریافت وی ناتوان است و عاشق قربان است. [عشق] نهان کنندهٔ عیان است و عیان کنندهٔ نهان است. عشق حیات فؤاد است. اگر خاموشی باشد دل را چاک کند و اگر بخروشد وی را زیر و زبر کند و از قصهٔ او شهر و کوی را خبر کند. محبت محب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را» (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۲۵). از نکتهٔ پایانی سخن، تفاوت محبت و عشق از دیدگاه پیر هرات، مشخص می‌شود؛ اینکه محبت، محب را و عشق طالب را می‌سوزاند، در واقع عشق را مرتبط با مراحل آغازین سلوک یعنی مرحلهٔ طلب می‌داند، اما محبت را مربوط به مقامات برتر سلوک به شمار می‌آورد.

در سدهٔ ششم، عشق کم‌کم جایگزین محبت می‌شود، هر چند محبت فراموش نمی‌شود. بندرت دیده می‌شود که بین عشق و محبت رابطه برقرار می‌کنند و آن دو را دو مبحث جداگانه در نظر می‌گیرند. در این سده چهار نفر دربارهٔ عشق و محبت سخن گفته‌اند. ابونجیب سهروردی و عمر سهروردی سخن از محبت گفته‌اند و عین القضات که شاگرد احمد غزالی است و سنایی از عشق سخن می‌گویند. البته محبت نیز مد نظر قرار می‌دهند و بین محبت و عشق رابطه برقرار می‌کنند. عین القضات عشق را بدایت و محبت را نهایت این راه فرض می‌کند (عین القضات، تمهیدات، ۱۲۷)، اما سنایی بر خلاف او، عشق را برتر از محبت می‌داند (سنایی، ۱۳۶۸: ۱۰۹). همچنین نخستین بار در این

۱- مشاهده می‌شود که این نخستین باری است که در این مکتب، عقل و عشق در مقابل یکدیگر قرار داده می‌شوند و ممکن است که حتی در تمام عرفان و تصوف اسلامی نیز همین نکته نخستین بار باشد که اتفاق می‌افتد ونیاز به مطالعهٔ بیشتری دارد که فراتر از محدودهٔ این کتاب است.

مکتب سنایی و عین القضات هستند که به تقابل عقل و عشق می‌پردازند (البته قبلاً انصاری نیز به این مسأله اشاره کرده است) و بین آن دو رابطهٔ معکوس برقرار می‌کنند. البته سخن عین‌القضات بسیار مختصر است و تنها عشق را برتر از عقل می‌داند (عین‌القضات، زبدة‌الحقایق، ۳۳)، اما سنایی بین آن‌ها تضاد می‌یابد.

در این سده عمر سهروردی و عین القضات، محبت را مقدمهٔ شهود به شمار می‌آورند. عمرسهروردی در این باره می‌گوید که «در حقیقت، محبت رابطه‌ای است از روابط اتحاد که محب را بر محبوب بندد و جذبه‌ای از جذبات محبوب که محب را به خود کشد. چون سالک در مقام محبت ثابت قدم بوده، آفتاب محبت الهی، سایه عنایت به ساحت وجود او اندازد و ذات او را ذره مثال بر جذبات محبت به مقاعد صدق وجود و مطالع انوار شهود نشاند»(سهروردی،۳۶۵:۳۲۹). دربارهٔ این عقیدهٔ سهروردی که صحبت از اتحاد محب و محبوب می‌کند، عین القضات توضیحی می‌دهد که «اما چون عاشق، منتهی عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود، شاهد. تو این را غلط حلول شماری و این حلول نباشد؛ کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد»(عین القضات، تمهیدات :۱۱۵). عین‌القضات نیز همچون سهروردی و پیشینیان، محبت را مقدمهٔ شهود به شمار می‌آورد و می‌گوید که «ای دوست از سعادت محبت خیزد و از محبت، رؤیت خیزد» (همان: ۱۳۷). او در ادامهٔ ذکر محبت می‌گوید که «هر محبت که تعلق به محبوب دارد، آن شرکت نباشد که آن نیز هم از آثار حب محبوب باشد از بهر محبوب اصلی، زیان ندارد» (همان: ۱۴۰). می‌توان عقیده عین القضات را ابتکاری و منحصر به خود او دانست؛ زیرا درگذشته از شرایط محبت ترک غیر محبوب را ضروری می‌دانستند، در حالی که او علاقه و محبت به دیگر چیزها را در جهت رسیدن به محبوب، مضر به حال محب نمی‌داند؛ در همین راستا او عشق را در این راه بر سالک واجب می‌داند؛ زیرا معتقد است که هر چه سالک را به خدا برساند، فرض راه است و چون عشق، عاشق را به معشوق می‌رساند، پس آن فرض راه خداست (همان :۹۷). او آغاز عشق کامل را در آن می‌داند که عاشق معشوق را فراموش کند و دلیل می‌آورد که عاشق را حساب با عشق است و مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق است که حتی خود را نیز در برابر عشق

فراموش می‌کند (همان :۱۰۱). او عشق را به سه گونه منقسم می‌دارد که عبارت است از عشق بنده به خدا که عشق کمترین است و عشق خدا به بنده که عشق بیشترین است و عشق میانه که فراتر از قوهٔ درک و فهم خود معرفی می‌کند.

ابونجیب سهروردی دربارهٔ محبت می‌گوید که از جملهٔ احوال است و آن موافقت دوست است در آنچه دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد (سهروردی،۱۳۶۳:۷٦). سنایی نیز در کنار عشق، از محبت سخن به میان می‌آورد؛ اما بسیار خلاصه وار از آن می‌گذرد. وی در ضرورت عشق می‌گوید:

«مرد را درد عشق راهبر است — آتش عشق مونس جگر است»

(سنایی، ۱۳٦۸: ۳۲۰).

«راه نایافته بیافتن است — عشق بی خویشتن شتافتن است»

(همان: ۳۲۷).

او در ذکر عشق و شرایط و فضیلت آن سخن می‌گوید و بر خلاف گذشتگان که اعتقاد داشتند محبت را نمی‌توان پنهان کرد، معتقد است که راز عشق را نباید آشکار ساخت:

«دلبر جان ربای عشق آمد — سر بر و سرّ نمای عشق آمد

عشق با سربریده گوید راز — زان که داند که سر بود غماز

عشق گویندهٔ نهان سخن است — عشق پوشندهٔ برهنه تن است

عشق هیچ آفریده را نبود — عاشقی جز رسیده را نبود

عشق بی چار میخ تن باشد — مرغ دانا قفس شکن باشد»

(همان :۳۲۵).

«عاشقان سوی حضرتش سر مست — عقل در آستین و جان در دست

تا چو سویش براق دل رانند — در رکابش همه برافشانند

جان و دل در رهش نثار کنند — خویشتن را از آن شمار کنند»

(همان: ٦۸).

او در تقابل عقل و عشق می‌گوید که:

«عقل در کوی عشق نابیناست — عاقلی کار بوعلی سیناست...

عقل کان رهنمای حیلت تو است — آن نه عقل است کان عقیلت تو است
عقل را هر که با بدی آمیخت — لا جرم عقل جست و او آویخت»
(همان: ۳۰۰).

«عاشقی خود نه کار فرزانه است — عقل در راه عشق دیوانه است
در ره عشق کاینات همه — ستد از عجز خود برات همه
عرش و فرش از نهاد او حیران — بازگشته ز راه سرگردان
نقد عشق از سرای ارواح است — نه ز اشخاص و شکل و اشباح است»
(همان: ۳۲۷).

سنایی عشق را از اختیار بنده خارج می‌داند.

«عشق و معشوق، اختیاری نیست — عشق زان سان که تو شماری نیست»
(همان).

چون سنایی محبت را در این راه حجاب به شمار می‌آورد، پس معتقد به برتری عشق نسبت به محبت است:

«پس موحد محب حضرت اوست — که محبت حجاب عزت اوست
بد نباشد محدث تلقین — نیک باشد محب محنت بین
در محبت نگر به تألیفش — زان همه محنت است تصحیفش
ای محب جمال حضرت غیب — تا نجویی وصال طلعت غیب
نکشی شربت ملاقاتش — نچشی لذت مناجاتش»
(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۰۹).

همان‌گونه که ملاحظه شد در این سده، هنوز محبت مورد توجه است و به غیر از عین‌القضات و سنایی، دیگران سخنی از عشق به میان نمی‌آورند که هر چند عین‌القضات در ظاهر معتقد به برتری محبت بر عشق است؛ اما دربارهٔ عشق سخنانی می‌گوید که آن را بسیار بااهمیت‌تر می‌داند و در باب آن داد سخن می‌دهد و آن را از واجبات این طریق برمی‌شمارد و بین عشق و محبت تفاوت قائل می‌شود.

٦-٦- شوق

شوق مبحثی است که در ارتباط با محبت توسط واسطی مطرح می‌شود و در سدهٔ

چهارم، بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. واسطی محبت را عامل شوق و شوق را عامل انس و انس را مایهٔ مشاهده می‌داند (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۰۳).

سراج شوق سه گروه را برمی‌شمارد که «گروهی مشتاق ثواب‌ها و کرامت‌ها و فضل و بهشت هستند که حق به اولیای خویش وعده داده، گروهی دلباختهٔ دلدارند از شدت محبت و وجودشان را جز برای دیدار او نمی‌خواهند و گروهی همواره چشم به رخسار دوست دارند، هرگز از یادشان نرفته تا تمنای او کنند و دلشان با یاد او خوش شود» (سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۴). ابوعثمان مغربی علامت شوق را دوست داشتن مرگ در حال راحت می‌داند (عطار، ۱۳۳۴، ج ۲: ۲۶۱). این تعریف اخیر نشان دهندهٔ نهایت دوست داشتن است و دلیل حال محبی است که برای رسیدن به محبوب بی تابی می‌کند. شوق را با توجه به این معنا می‌توان محبت افراطی دانست؛ یعنی محبتی که از حد معمول در گذشته باشد. اما با این حال، از این محبت تعبیر به شوق می‌شود نه عشق. شوق گروه سوم را که سراج بیان می‌کند، می‌توان با مشاهده یکی دانست؛ زیرا تعریفی که از آن می‌کند همان مشاهده است. شوق گروه دوم را می‌توان با مفهوم انس برابر دانست و شوق گروه اول همان است که مغربی نیز به آن اشاره می‌کند و آن شوقی است که نتیجهٔ محبت است. پس عملاً می‌بینیم که نظر واسطی را با تغییر اصطلاحات و تعبیرات در این دوره نیز می‌توان در کلمات سراج مشاهده کرد.

نصرآبادی و دقاق بین شوق و اشتیاق تفاوت قائل هستند «نصرآبادی شوق را خاص همهٔ خلقان می‌داند اما می‌گوید که هر کس دارای اشتیاق باشد به جایی می‌رسد که از او نه اثر می‌ماند و نه برای او قراری» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۷۵). دقاق نیز همین ایده را بیان می‌کند که شوق به دیدار بنشیند، اما اشتیاق با دیدار از بین نمی‌رود (همان).

اشتیاق در معنایی که در اینجا مطرح می‌شود، با برترین نوع شوقی که سراج بیان می‌کند نیز قابل قیاس نیست، بلکه چیزی برتر از آن است و شاید اینکه می‌گوید قرار و آرام را از شخص می‌گیرد و حتی با دیدار هم از بین نمی‌رود، بتوان آن را برابر با عشق قرار داد که البته در این دوره مطرح نبوده است، به همین جهت از این شوق افراطی تعبیر به اشتیاق کرده‌اند.

شوق از نتایج محبت به شمار می‌رود. امام محمد غزالی هم بر این عقیده است که

«محبت بی شوق نبود... . شوق به چیزی بود که از وجهی حاضر بود و از وجهی غایب... پس این شوق جز با مرگ برنخیزد»(غزالی ،۱۳۱۹: ۹۷۰). قشیری تعریفی از شوق می‌کند که معادل نوعی عالی از شوق است که منتهی به مشاهده می‌شود. او می‌گوید که «شوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود»(قشیری، ۵۷۵:۱۳۴۵) که علاوه بر اینکه شوق را عاملی مشاهده بیان می‌کند، همانند سراج آن را معلول محبت نیز به شمار می‌آورد. انصاری در تعریف شوق می‌گوید که «وزش و جهش دل است، سوی غایب»(انصاری، ۱۵٦:۱۳٦۱) و ادامه می‌دهد که در مذهب این طایفه (صوفیان) برای رسیدن به مشاهده باشد و به سه درجه است: شوق عابد به سوی جنسیت، شوق به خداوندگار و شوقی که آن را صفای محبت افروزد (همان) که باز همان تعریف سراج و قشیری را در این باره می‌بینیم.

انصاری در ارتباط با شوق، مبحث قلق را هم مطرح می‌کند و با توجه به تعریفی که از آن می‌کند یعنی «جنبش شوق با سقوط صبر»(همان :۱۵۸)، می‌توان آن را معادل اشتیاق به شمار آورد. او قلق را به سه درجه تقسیم می‌کند: «آنکه خُلق را تنگ سازد و بنده را از خَلق بیزار کند. آن قلق که بر عقل چیره شود و شنوایی را مختل کند و بر طاقت بتازد و آن قلق که هرگز بر کس دل نسوزاند و پایان نپذیرد و کسی را آرام نگذارد» (همان) که تقریباً معادل معنای اشتیاقی است که نصرآبادی و دقاق ارائه کرده‌اند (قشیری، ۵۷۵:۱۳۴۵).

همان‌گونه که از این تعاریف برمی‌آید، مفهوم شوق در سدهٔ پنجم تغییری نکرده است؛ جز اینکه با اختصار بیشتری بیان شده است و به جای اشتیاق که در سدهٔ قبل بیان می‌شود و آن را نوع عالی‌تری از شوق به شمار آورده‌اند، در این عصر، بحث قلق توسط پیرهرات مطرح می‌شود که هر چند کاملاً منطبق بر مفهوم اشتیاق نیست، ولی از آنجا که هر دو معلول شوق است، نوع افراطی‌تر آن به شمار می‌رود که آرامش و قرار را کاملاً از بین می‌برد و می‌توان آن را یک مفهوم در دو اصطلاح به شمار آورد.

در سدهٔ ششم، سخنانی از ابونجیب سهروردی، عین القضات و سنایی در باب شوق در دست است. ابونجیب سهروردی شوق را همچون محبت از جملهٔ احوال به شمار می‌آورد و آن را از نتایج ذکر می‌داند و می‌گوید که «آن شیفتگی دل است نزدیک یاد

کردن دوست» (سهروردی، ۷۵:۱۳۶۳). اما عین القضات، شوق را حاصل حضور و رؤیت به شمار می آورد که با این تعریف می‌باید آن را از مراحل نهایی سلوک به شمار آورد. او می‌گوید که «شوق از رؤیت و حضور خیزد، نه از غیبت و هجران». اگر خواهی که تمام باور داری از حق تعالی بشنو که گوید: «الاطالَ شوقُ‌الابرارِالی لقائِهِ و انی الی لقائِهِم لاشدُّ شوقاً»(عین القضات، تمهیدات: ۳۳۵). سنایی مانند گذشتگان شوق را پس از محبت ذکر می‌کند که:

«از پس ایــن بــراق شــوق بــود / شوق در گردنش چو طوق بود
آفــرینش چــو گشت زنــدانش / پس خلاصی طلب کند جانش
آتشش از درون بـــرافـــروزند / که از او عقل و جان و تن سوزند
شــوق بــا یــار خــود سروربود / یــار خــود از خــدای دور بــود
شـــوق ذوقت بــه دوزخ انــدازد / شــوق شــوقت چــو حــور بنوازد»
(سنایی،۱۳٦۸: ۱۵٦).

٦-۷- غیرت

غیرت از فروع مبحث محبت به شمار می‌رود. بحث غیرت توسط شبلی مطرح می‌شود. بنا بر تعریف شبلی از غیرت که می‌گوید «رشک بردن است بر محبوب که مانند تویی او را دوست دارد» (قشیری، ۵٦۱:۱۳۴۵)، می‌توان پی برد که این غیرت، نتیجهٔ مشترک محبت و معرفت است. هنگامی که محبوب آن‌گونه که شایسته است شناخته شود، او را فراتر از آن می‌دانند که به او محبت داشته باشند در اینجا بحث غیرت پیش می‌آید که محب نمی‌تواند ببیند که هر کسی محبوب را دوست بدارد. در سدهٔ چهارم فقط یک عبارت در باب غیرت از نصرآبادی، شاگرد شبلی، در دست است و با آن مفهومی که مورد نظر شبلی است، فرق نمی‌کند. نصرآبادی می‌گوید: «حق غیور است و از غیرت اوست که بدو راه نیست مگر به او» (قشیری، ۴۲۳:۱۳۴۵). علت تفاوت نظر شبلی و نصرآبادی در آن است که شبلی غیرت بنده به حق را بیان می‌کند، اما نصرآبادی سخن از غیرت حق نسبت به بنده به میان می آورد.

در سدهٔ پنجم، قشیری و انصاری دربارهٔ آن به اظهار نظر پرداخته‌اند. قشیری غیرت را بر دو نوع می‌داند: غیرت حق بر بنده که بنده هیچ بهره‌ای در آن ندارد و غیرت بنده بر

حق که بنده احوال و انفاس خود به غیر حق مشغول ندارد و سفارش می‌کند که نباید گفته شود «غیرت بر خدا» بلکه بهتر است بگویند «غیرت برای خدا» زیرا معتقد است که غیرت بر خدا جهل است و منجر به بی دینی می‌شود و غیرت برای خدا نشانهٔ تعظیم حق است و رعایت حقوق او را واجب می‌کند. غیرت حق به اولیاء، آن است که اگر دل آنان به غیر او مشغول شود، آن را برایشان شوریده کند تا او را با اخلاص عبادت کنند (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۲۲). انصاری غیرت را نتیجهٔ حیرت به شمار می‌آورد (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۲۷) و آن را در میدان پنجاه و هشتم بیان می‌کند و نتیجهٔ آن را جمع می‌داند. او غیرت را به معنی عمر و دل و وقت معنی می‌کند که «عمر دکان است و خرد پیرایه و دین مایه و مؤمن بازرگان. هر چه از عمر گذشت تاوان است یا درمان و آن نفس که در آنیم یا تحفه است یا داغ و آنچه از عمر مانده است یا زهر است یا تریاق. دل خزینهٔ مرد است و شیطان دشمن و مراقب قفل آن و مؤمن محتاج. به هر چه از نفس می‌کاهد در دل می‌افزاید و هر چه در دعوی می‌افزاید از مایه می‌کاهد. وقت مرد ساعت غیبت مرد است از خود. هر آن کس آن را بپوشاند بر مرد یا ببرد، دشمن‌تر است وی را از قاتل وی و هر که آن را بر وی تقویت کند، بر وی گرامی‌تر است از زایندهٔ وی. وقت بر خداوندِ وقت، گرامی‌تر است از دو جهان» (انصاری، ۱۳۶۰: ۴۹). انصاری در منازل السائرین نیز همین معنا را برای غیرت ذکر می‌کند (انصاری، ۱۳۶۱: ۱۵۵) که با مفاهیمی که از غیرت از گذشته و این قرن در دست است، کاملاً متفاوت است؛ زیرا غیرت را اصلاً در معنایی دیگر بیان می‌کند و آن را نسبت به حق مطرح نمی‌کند، بلکه غیرت را نسبت به وقت مطرح می‌سازد و مفهوم غیرت از نظر او، توصیه‌ای است برای پی بردن به ارزش وقت. علاوه بر این، بین غیرت و عشق نیز رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید که «غیرت صفت عاشق است نه معشوق؛ چون عاشق نیست، گشت معشوق. تا شرکت قایم است غیرت دایم است. مرد غیر را به قوت غیر هلاک کند و راه را از اسباب و اغیار پاک کند» (انصاری، ۱۳۷۱: ۱۲۷).

عین‌القضات در سدهٔ ششم غیرت را دو نوع می‌داند، غیرت بنده که بکلی برای خداست و غیرت حق که راهی جز از طریق خود برای شناختش قرار نداده است. او می‌گوید که «الغیرةُ غیرتان :غیرةُ العبدِ و هو أن یکونَ بالکلیة للّهِ تعالی و غیرةُ الحقِ و من

غیرتِهِ انّه لم یَجعل الیه طریق ُسواهُ»(عین القضات، تمهیدات: ۳۱۶).

۶-۸- طمأنینه

از دیگر مباحثی که در ارتباط با محبت به صورت ابتکاری در سدهٔ چهارم مطرح می‌شود، طمأنینه است. «طمأنینه اصطلاحی است که [همانند بسیاری دیگر از اصطلاحات این قوم] از قرآن وارد متون عرفانی شده است؛ از جمله در قرآن آمده است که «الذین آمنواو تطمئنَ قلوبُهُم بذکرِاللّهِ الابذکرِاللّهِ تطمئنَ القلوب»[1](دهباشی، ۱۳۸۴: ۲٦٥).

گفته شد که شوق مشتاق به دیدار محبوب فرو می‌نشیند، اما اشتیاق حتی با دیدن محبوب نیز آرام نمی‌یابد، بلکه اگر کسی در مرتبهٔ اشتیاق باشد، قرار و آرام را از دست می‌دهد. تعریفی که سراج از طمأنینه و مراتب آن دارد، بی شباهت با تعریف شوق و اشتیاق نیست. او می‌گوید: «طمأنینه از حال‌های رفیع عارف است و بر سه‌گونه است: ۱- آرامش عوام که چون یاد خدا کنند، آرام گیرند و لذتشان اجابت نیازهای روزانه و رفع آفات است ۲- آرامش خواص که به مشیت حق خشنودند و بر سختی‌هایشان صبور ۳- آرامش برگزیدگان خاص که دریافته‌اند که دل‌هایشان توان آرام گرفتن با او را ندارد، چه خداوند با شکوه‌تر و بزرگ‌تر از آن است که به ادراک درآید و دل‌ها آرام شوند»(سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۷). مرحلهٔ اول آرامش، حاصل ذکر است. مرحلهٔ دوم آن را که در واقع آرامشی در کار نیست، برابر با بحث اشتیاق است؛ یعنی آرامشی که هیچ گاه به آرامش نمی‌رسد.

در قرن پنجم، فقط خواجه عبداللّه انصاری در صد میدان صحبت طمأنینه و در کنار آن مبحث سکینه را مطرح می‌کند. او سکینه را علت و طمأنینه را معلول آن می‌گوید. او در بیان سکینه می‌گوید که «آرامش دل است که حق بفرستد بر دل دوستان خویش آزادی آن دل‌ها خویش را»و سکینه را ناشی از توحید، خدمت و یقین می‌داند. همچنین مراقبت را معلول طمأنینه به شمار می‌آورد. او طمأنینه را آرامش با انس معنی می‌کند و می‌گوید که بر سه قسم است: بر نقد و بر امید و بر مهر، طمأنینه بر نقد سه است

۱- سوره رعد آیه ۲۸ و همچنین این اصطلاح در سوره بقره آیه ۲٦٥ و سوره الفجر آیه ۲۷ نیز ذکر شده است.

از غافلان به ملک، از عاقلان به تجربه و از مخلصان به ضمان و طمأنینه بر امید سه است: مزد است مکتسب به دل آرمیده و مزد است منتظر به دل آرمیده و مزد است منقطع به دل آرمیده. اما طمأنینه را بر مهر سه نشان است: مشغول بودن به کار وی از کار خود و به یاد وی از یاد خود و به مهر وی از مهر خود (انصاری،۱۳٦۰: ٤٦). در ظاهر، کلام انصاری با سراج از جهاتی هماهنگ است؛ طمأنینهٔ غافلان به ملک را که انصاری مطرح می‌کند، می‌توان برابر با «آرامش عوام» سراج دانست. طمأنینهٔ عاقلان به تجربه، «آرامش خواص» است که با تکیه و توکل به خدا، از دغدغه و نگرانی رسته‌اند و «آرامش برگزیدگان» که مورد نظر سراج است، تقریباً معادل سه نوع «طمأنینه بر امید» انصاری است.

٦-۹- انس

حاصل و نتیجهٔ محبت، انس است. تعاریفی که جنید از انس کرده است، به تعاریف «محبت خواص» بسیار نزدیک است؛ جنید انس را برخاستن حشمت می‌داند با وجود بقای هیبت و کلابادی، معنی ارتفاع حشمت را غلبهٔ رجا بر خوف در بنده می‌داند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۹۸). مستملی بخاری در شرح این سخن جنید می‌گوید: «این سخن از آن گفت که هر که عارف‌تر، خایف‌تر و هر که محب‌تر، با انس‌تر. تولد خوف از معرفت خیزد و تولد انس از محبت» (مستملی بخاری، ۱۳٦۵: ۱۳۵۱). در تعریف انس و بیان رابطهٔ آن با هیبت گفته می‌شود که «انس صورت عالی‌تر حال رجا است و هیبت شکل متعالی خوف، همان‌گونه که خوف و رجا بدون یکدیگر مفید و سودمند نیستند، انس و هیبت نیز بدون یکدیگر راهگشا نیستند» (دهباشی، ۱۳۸۴: ۲۵۹).

برخاستن حشمت که تعریف جنید از انس است، بیانی دیگر است از «افتادن شرط ادب» که در تعریف محبت بیان کرده است و همچنین در تعریف انس می‌گوید: «سرورُ القلبِ بحلاوةِ الخطاب» (انصاری، ۱۳٦۲: ۲٦۱) که همان مفهوم «نزدیکی قلب به خدا با استناره و فرح» است که در تعریف محبت ذکر کرده است.

معمولاً قبل از جنید، چندان توجهی به انس نشده است و بیشتر سخن از شوق در میان است. شوق نیز از محبت برمی‌خیزد و با محبت استمرار می‌یابد؛ به همین سبب، شوق در باطن محب پدید می‌آید و وجود آن لازمهٔ صدق محبت است و میزان آن نیز

به قدر محبت است. از ابوعثمان حیری نقل کرده‌اند که «الشوقُ ثمرةُ المحبةِ مَن احبَّ اللّهَ اشتاقَ الی لقائه»(دهباشی، ۱۳۸۴: ۲۵۷). امام سجاد(ع) سخن از انس با خداوند به میان می‌آورد که «خدایا، انس به خودت را به من عطا کن و به اولیا و اهل طاعتت عطا فرما»(صحیفه سجادیه، ۱۳۸۰: ۱۳۷). دربارهٔ همین مفهوم مورد نظر امام سجاد(ع)، یعنی این که انس موهبتی است از طرف حق تعالی که با اکتساب نمی‌توان بدان رسید، سری سقطی نیز می‌گوید: «اعلم انَّ الشوقَ والانسَ یُرَفرَفان علی القلبِ»(ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۳۸۱).

از مریدان جنید، همهٔ تعاریفی که از انس ارائه شده است، از شبلی است و دیگران در این مورد سکوت کرده‌اند. شبلی انس را نتیجهٔ محبت می‌داند و می‌گوید «چندین گاه می‌پنداشتم که طرب در محبت حق می‌کنم و انس با مشاهدهٔ وی می‌گیرم، اکنون دانستم که انس جز با جنس نباشد»(هجویری، ۱۳۸۰: ۴۹۰؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۴۷). اما سخنی دیگر از او به جا مانده که این فکر را به ذهن متبادر می‌کند که او معتقد است که انس از پیامدهای ذکر است. او می‌گوید «کسی که انس گیرد به ذکر، کی بود چون کسی که انس گیرد به مذکور»(عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۰) و در جای دیگر با صراحت بیشتری دربارهٔ رابطهٔ انس و ذکر می‌گوید: «الانسُ الانفرادُ بعدُ وجدِالذکرِ»(انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶۰). وی انس را در معنای دیگری، هراس از خود می‌داند (سراج، ۱۳۸۲: ۱۱۶) و مستملی بخاری در تشریح «هراس از خود» می‌گوید که «چون بنده را با حق انس افتد، هر چه غیر از اوست از او وحشت گیرد ولکن قریب‌ترین چیزی به وی، وی است»(مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۵۶). بر اساس این سخنان شبلی انس با حق را محال می‌داند و معتقد است که آنچه که به عنوان انس با حق مشهور است، در واقع انس با خیالات و اوهام خویش است؛ زیرا انس با جنس ممکن است و چون انسان از جنس حق نیست، پس انس با او توهم است و در واقع تلاشی است برای فرار از خود یا بنا بر سخن شبلی، هراس از خود است. جنید نیز عبارتی دارد که می‌توان این مضمون را از آن برداشت کرد؛ هنگامی که می‌گوید: «انس، سرور قلب به حلاوت خطاب است»(انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶۱). منظورش تنها همان شادی و سروری است که عارف در قلب خود احساس می‌کند و این شادی را نمی‌توان انس نامید، زیرا انس مفهومی دیگر است. با این وجود،

شبلی حتی انس گرفتن با مردم را توصیه نمی‌کند، بلکه آن را نهی می‌کند و آن را از بدبختی می‌داند (عطار، ۱۳۳٦:ج ۲: ۱۵۰).

ابوالفضل ختلی گویا در جواب این سخن شبلی است که می‌گوید:«عجب دارم از آن که گوید که انس با حق ممکن نشود از پس آنکه گفته است «و اذا سألكَ عبادیَ عنی فأنّی قریب» لامحاله بنده چون این فضل ببیند، او را دوست گیرد و چون دوست گرفت، انس گیرد. از آنچه از دوست، هیبت، بیگانگی بود و انس، یگانگی و صفت آدمی این است که با منعم انس گیرد و از حق به ما چندین نعمت و ما رابدو معرفت، محال باشد که ما حدیث هیبت کنیم»(هجویری، ۴۹۱:۱۳۸۰). بر اساس این سخن، انس نتیجهٔ محبت است و انس با پروردگار ممکن است و حتی انس را از هیبت برتر می‌شمارد. دقاق هم این عقیده را تأیید می‌کند و انس به غیر حق را نشان ضعف حال سالک می‌داند (عطار، ۱۳۳٦، ج ۲:۱٦۳). سراج دربارهٔ انس با خدا، محتاطانه سخن می‌گوید، اما آن را امکان‌پذیر می‌داند؛ وی می‌گوید: «معنای انس به خدا، اعتماد به او و آرامش با او و استعانت از اوست و روا نیست که فراتر از این، در این باره گفته شود»(سراج، ۱۱۵:۱۳۸۲).

بر اساس این سخنان که از صوفیان قرن چهارم به دست آمده، می‌توان گفت:

۱-انس نتیجهٔ محبت است.

۲-انس با خداوند ممکن است و هر که نتواند با او انس بگیرد، گرفتار ضعف حال‌است.

۳-انس برتر از هیبت است.

۴-انس به معنای آرامش گرفتن با محبوب است.

با توجه به این سخنان که انس را نتیجهٔ محبت و به معنای به آرامش رسیدن می‌داند، در مقایسه با اشتیاق که حتی با رسیدن به محبوب نیز آرامش به دست نمی‌آید، می‌توان گفت که در مرتبهٔ پائین‌تری از اشتیاق قرار دارد و اشتیاق را در این معنا شاید بتوان با هیبت یکی دانست که هر دو آرام و قرار را از عارف می‌گیرند، ولی تفاوتی در اینجا وجود دارد؛ کسی که گرفتار اشتیاق است، هر چند به آرامش نمی‌رسد، اما گرفتار دوستی مفرط و سیرناشدنی است؛ ولی هیبت همراه با ترس است، در حالی که در اشتیاقی سراسر

شوق و میل و محبت وجود دارد.

قشیری در برابر انس سخن از هیبت به میان می‌کشد و همان‌گونه که انس را معلول بسط و بسط را معلول رجا می‌داند، اعتقاد دارد که هیبت معلول قبض است و قبض معلول رجا است و او انس را «هوشیاری به حق» معنی می‌کند و آن را برتر از هیبت می‌داند؛ زیرا که هیبت را غیبت از حق معنی می‌کند. همچنین کمترین محل انس را آن می‌داند که اگر صاحب انس را در دوزخ اندازند، ذره‌ای از انس بر او تیره نگردد (قشیری، ۱۳۴۵:۹۷). او در عین حال که انس و هیبت را نهایت خوف و رجا به شمار می‌آورد، می‌گوید که در پیش اهل حقیقت، نقص به شمار می‌روند؛ زیرا در این دو تغییر رخ می‌دهد و حال اهل تمکین از تغییر برگذشته است (همان).

بر خلاف قشیری، هجویری هیبت را برتر از انس می‌شمارد و در بیان علت آن، سخن و اعتقاد شبلی را بیان می‌کند که انس جز با همجنس ممکن نیست و «چون مجانست و مشاکلت بنده با حق مستحیل باشد، انس با وی صورت نگیرد و از وی با خلق نیز انس محال باشد»(هجویری، ۱۳۸۰: ۴۹۰). هجویری ادعای دیگری نیز دارد که همانند باور شبلی است. گفته شد که شبلی انس را نتیجهٔ ذکر می‌داند، بر خلاف دیگران که آن را حاصل محبت به شمار می‌آورند و در همین راستا می‌گوید:«اگر انس ممکن شود با ذکر وی ممکن شود و ذکر وی غیر وی باشد از آنچه آن صفت بنده باشد»(همان). هجویری آنان را که ادعای انس با محبت حق دارند، کذاب و مدعی می‌شمارد (همان).هجویری اشاره می‌کند که انس و هیبت حال هستند و انس حاصل تجلی خدا به شاهد جمال بر بنده است و هیبت، تجلی حق بر بنده به شاهد جلال است و انس را خاص مریدان و هیبت را درجهٔ عارفان برمی‌شمارد(همان).

انصاری انس را بر سه درجه می‌داند: انس با شواهد که ذکر حق بنده راگوارا آید، انس با نور کشف و ناپیدا شدن در مشاهده (انصاری، ۱۳۶۱:۱۱۸). وی انس را از مراحل بالای عرفان می‌داند و در میدان نود و پنجم از صد میدان سلوک، از انس نام می‌برد، بر خلاف هیبت که از مراحل پائین‌تر به شمار می‌آورد و آن را در میدان چهل و یکم ذکر می‌کند. پیر هرات با این حال بین انس و هیبت رابطه برقرار می‌کند بدین گونه که «انس تسکین نیران جلال است و تمکین عاشق در میدان جمال»(انصاری،

۱۳۷۱:۱۲۲). او انس را خاص سه کس می‌داند: «مرید صادق که وعده شنود، عارف که نشان یابد و محب که به مراد نگرد که این نوع سوم منجر به آزادی و شادی و بیقراری می‌شود» (انصاری، ۱۳۶۰: ۷۰)؛ بنابراین مشخص شد که انصاری هم مانند دیگران به جز شبلی و هجویری، انس را حاصل محبت و آن را ممکن می‌داند.

با توجه به این که در این سده بین انس و هیبت پیوند برقرار می‌کنند، تمام مفاهیم هیبت را در این ارتباط بیان می‌کنند و با توجه به سخن قشیری که انس و هیبت را نشان نقص سالک می‌داند، اهمیت هیبت نسبت به قرن گذشته کمتر می‌شود و در این مرحله قرار می‌گیرد. بخصوص اینکه انصاری در این قرن، هیبت را از مراحل متوسط سلوک به شمار می آوردو در مرتبهٔ بسیار پائین‌تری نسبت به انس ذکر می‌کند. پس هیبت در این دوره از نظر ارزشی دچار نزول می‌شود و فقط هجویری است که هر چند آن را در کنار انس مطرح می‌کند، ولی آن را برتر از انس به شمار می آورد.

در قرن ششم، چندان به انس توجهی نشده است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد چندان به اصطلاحاتی که نشان از مراتب والای سلوک است پرداخته نمی‌شود و به همین سبب فقط عمر و ابونجیب سهروردی دربارهٔ انس اظهار عقیده کرده‌اند و تعاریف این دو از انس با آنچه گذشتگان گفته‌اند، کاملاً متباین است. ابونجیب سهروردی انس را نیز از احوال و حاصل شوق به شمار می آورد و در تعریف آن می‌گوید که «سکون است سوی خدای تعالی و استعانت به وی در جمله کارها»(سهروردی، ۱۳۶۳:۷۷). او در این میان با جنید و ختلی هم عقیده می‌شود که انس با خدا را ممکن می‌دانند. عمر سهروردی در باب انس می‌گوید:«انس آن است که سالک به طاعت و جمله ابواب تعبدات انس گیرد و حقیقت انس آن است که جملهٔ وجود در پیش نظر شهود سالک مضمحل شود و روح او در میادین فتوح منتشر و به نفس خود مستقل و این مقام تمکین است که بعد از فنا باشد»(سهروردی، ۱۳۶۴:۱۸۹). این سخن سهروردی حاوی چند نکته است: اول اینکه انس را ظاهراً دارای مراتبی می‌داند و دربارهٔ مرتبهٔ اول انس با شبلی هم عقیده است و آن را با خدا ممکن نمی‌داند، بلکه معتقد است که انس به طاعات و تعبدات تعلق گیرد. ولی انس در مراتب بالاتر را برابر فنا و حتی برتر از آن با شهود برابر می‌داند و آن را لازمهٔ مقام تمکین به شمار می آورد. بر اساس این سخن می‌توان بین عقیدهٔ جنید و شبلی

جمع کرد. آنکه شبلی انس با خدا را ممکن نمی‌داند در واقع سخن از مراتب پائین انس گفته است و آنکه جنید انس با خدا را ممکن می‌داند، مراتب والای انس مورد نظرش بوده است که لازمهٔ مقام تمکین است که جنید به سبب بودن در این مقام، شهره است.

۷- مشاهده

تا زمان جنید در عرفان و تصوف اسلامی چندان صحبتی از مشاهده به میان نیامده است؛ اما در روایات دینی می‌توان شواهدی یافت. کهن‌ترین روایات را از رسول اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) می‌توان نقل کرد. حدیثی از پیامبر(ص) روایت شده است که «ان تعبداللّه کانک تراه فانه یراک» (سهروردی، ۱۳۶۳، ۷۷۰). علی(ع) می‌فرمایند: «من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بپرستم» (کلینی، ج ۱: ۱۳۱).

آخرین مرحلهٔ سلوک صوفی از نظر جنید، مشاهده است (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰) و می‌گوید کسی که لایق این وصال یا مشاهده نباشد، همهٔ احسان او گناه است (همان: ۳۶۵). او دربارهٔ جایگاه والای مشاهده در سلسله مراتب سلوک می‌گوید که «اعلم انَّ دلیلَ الخلقِ برویةِ الصدقِ و بذلِ المجهودِ لاقامةِحدودَالاحوالِ بالتنقلِ فیها لتودیهِ حالَ الی حالِ حتی یودیهِ الی حقیقةِ العبودةِفی الظاهرِبترکِ الاختیارِ الرضابفعلِهِ و هذه مواضعُ قبولِ الخلقِ لدلائلِ صفاتِ علم الظاهر علیه و اجتماعِ صفتِهِ ثم تودیه حقیقةَ الی مشاهدةِ الحقِ وادارا کِ اشارتَهُ الیه بتلوین الامورَلاختیارِاختیارَهُ له و هذه مواضعُ ذهابِ الخلقِ عنه لتلوین صفاتِهِ فیِهم و هذا مقامُ لاصطناءِ کما قال اللّهُ عزَّوجلَّ لموسی علیه السلام: والصطنعتُک لنفسی» (بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۳). به نظر جنید «مشاهده غرق است و وجد و هلاک» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۴). او وجد در معنیِ «یافتن» را با مشاهده، دو روی یک سکه می‌داند که «وجد زنده کنندهٔ همه است (بقا) و مشاهده میرانندهٔ همه (فنا)» (همان)؛ هر که با مشاهدهٔ حق، فانی شده است با وجد و یافت او زنده می‌شود و به بقا می‌رسد. او تعریفی دیگر از مشاهده دارد که آن را نیز در معنای فنا فی اللّه به کار می‌برد و می‌گوید: «مشاهده اقامت ربوبیت است و ازالت عبودیت به شرط آن که تو در میان هیچ نبینی» (همان).

خلدی معتقد است که هر کس به مشاهده برسد، علم لدنی به او عطا می‌شود (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۳۹). کتانی شهود خداوند را به وسیلهٔ خداوند میسر می‌داند؛ زیرا که حق دلیل

هر چیزی است و هیچ چیز نمی‌تواند دلیل او باشد (همان: ۳۷۴) از نظر رودباری، مشاهده نصیب دل‌ها می‌شود و مکاشفه به سرّها می‌رسد و معاینه برای چشم‌هاست (همان: ۳۵۸). تمام سخنانی که از مریدان جنید دربارهٔ مشاهده در دست است، منحصر در همین موارد معدود است و اگر سخن شبلی نبود که می‌گوید: «می‌پنداشتم که طرب در محبت حق می‌کنم و انس با مشاهدهٔ وی می‌گیرم» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۴۷)، تشخیص جایگاه مشاهده و رابطهٔ آن با محبت، در عقاید مریدان جنید امکان نداشت. خلاصهٔ نتایج این مبحث در بین مریدان جنید عبارت است از:

۱- مشاهدهٔ خداوند، عملی قلبی است.

۲- خداوند مهمترین دلیل و کمک برای مشاهدهٔ خودش است.

۳- هر کس به مشاهده برسد، علم لدنی به او عطا می‌شود.

۴- مشاهدهٔ حق، عامل سرور و انس برای سالک است.

هیچ کدام از این موارد در سخنان جنید یافت نمی‌شود.

گفته شد که شوق و اشتیاق از ملازمات محبت است که شوق با مشاهده آرام می‌گیرد، ولی اشتیاق حتی با مشاهده نیز به آرامش نمی‌رسد. هر چند که در این دوره به سخنی برنمی‌خوریم که مشاهده را حاصل محبت بداند، ولی با مطرح کردن بحث شوق و اشتیاق که از محبت نشأت می‌گیرد و به مشاهده می‌رسد، می‌توان به این نتیجه رسید که هر چند به صراحت این رابطهٔ علت و معلولی ذکر نشده ولی بر اساس شواهد، همانند دوره‌های قبل می‌توان این ارتباط را برقرار دانست.

دربارهٔ مشاهده در سدهٔ چهارم، چندان سخنی به میان نیامده است و دو روایت از حصری و سیاری در این باره ثبت شده است که جایگاه مشاهده را در نظر این قوم مشخص می‌کند. حصری اندیشه و تفکر در حال مشاهده را برتر از هزار حج قبول می‌داند (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۲). برای پی بردن به ارزش مشاهده، تنها همین سخن کافی است. سیاری مشاهده را برابر با فنا قرار می‌دهد و می‌گوید که «هیچ عاقل را اندر مشاهدهٔ حق، لذت نباشد؛ زیرا مشاهدهٔ حق تعالی فنائی است که در وی لذت نیست» (قشیری، ۱۳۴۵: ۷۹؛ عطار، همان: ۲۵۲). این عقیده سیاری کاملاً مطابق نظر جنید است؛ زیرا جنید نیز مشاهده را با فنا یکی می‌داند (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۴)؛ به همین

علت است که حصری آن را بسیار با ارزش قلمداد می‌کند. نظر این عده با شاگردان جنید چندان سازگار نیست؛ البته آن‌ها چندان صحبتی از مشاهده به میان نیاورده‌اند تا بتوان پی به عقیدهٔ واقعی آن‌ها برد.

گفته شد که در دوره‌های گذشته، مشاهده را حاصل محبت به شمار می آوردند؛ در سدهٔ پنجم نیز هجویری و نساج به این اصل اشاره کرده‌اند که مشاهده نتیجهٔ محبت است، البته نه به صراحت گذشته. هجویری می‌گوید «مراد این طایفه از عبارت مشاهدت، دیدار دل است که به دل حق تعالی را می‌بیند اندر خلأ و ملأ. حقیقت مشاهده بر دو گونه باشد: یکی از صحت یقین و دیگر از غلبهٔ محبت»(هجویری، ۴۲۷:۱۳۸۰) که هجویری تنها نوعی از مشاهده را حاصل محبت می‌داند و نوعی دیگر از مشاهده که در باب آن چندان توضیحی نداده است و بین این دو فرق قائل نشده است، حاصل یقین است. ابوبکر نساج نیز به طور ضمنی به رابطه بین محبت و مشاهده اشاره می‌کند و همچنین اظهار می‌دارد که دیدار خداوند، دیدار قلبی است که هجویری نیز در تعریف مشاهده، آن را دیدار به دل می‌داند.

نساج در مناجات می‌گوید که «الهی ماالحکمةُفی الخلقی»جواب می‌شنود: «الحکمةُ فی خلقِکَ رؤیتی فی مرآتِ روحِک و محبتی فی قلبِک»(جامی، ۱۳٦٦:۳۷۰). قشیری دربارهٔ مشاهده می‌گوید:«و آن وجود حق بود، چنانکه هیچ تهمت نماند و این، آن‌گاه بود که آسمان سرّ صافی شود از میغ‌های پوشیده، به آفتاب شهود تابنده از برج شرف و خداوند مشاهده به وجود رسیده باشد، وصف را آنجا راه نبود، خداوند مشاهده را معرفتش محو کند»(قشیری، ۱۱۸:۴۵). قشیری نیز مشاهده را با فنا و محو یکی به شمار می آورد.

احمد غزالی نیز همانند جنید، مشاهده را آخرین مرحلهٔ سلوک به شمار می آورد و در بحرالحقیقه آن را بحر هفتم، یعنی آخرین بحر سلوک می‌داند و می‌گوید:«بحر هفتم، مشاهده است و گوهر وی فقر است. این بحر مشاهده، بحر قدم است. مشاهدهٔ حق در عبارت هیچ واصفی نگنجد که هر چه وصف کنی نشان پذیرد و نشان به مکان و جهت نزول کند تا واصف، خود را از مرتبهٔ ایمان دور کند»(غزالی، ٦۴،۱۳۷٦).

خواجه عبدالله انصاری نیز مشاهده را از آخرین میدان‌های سلوک به شمار

می‌آورد و آن را در میدان نود و هفتم ذکر می‌کند، اما بعد از آن به سه میدان دیگر معتقد است و آخرین میدان را بقا می‌داند که با نظر جنید چندان متفاوت نیست (انصاری، ۱۳۶۰:۷۱). جنید هر چند مشاهده را آخرین مرحلهٔ سلوک به شمار می‌آورد، ولی می‌گوید که وجد ملازم آن است و این دو چون دو روی یک سکه‌اند که مشاهده باعث فنا می‌شود و وجد باعث بقا می‌گردد (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۰). انصاری در تعریف مشاهده می‌گوید که «مشاهده، برافتادن حجاب است به کلی و آن برتر از مکاشفه است؛ زیرا مکاشفه از جمله نعت‌هاست و در آن چیزی از رسم باقی باشد و مشاهده از جملهٔ دیدار و ذات است و سه درجه دارد: مشاهدهٔ معرفت که بالاتر از حدود علم است. مشاهده از روی معاینه که رسن‌های شواهد را بگسلاند و مشاهدهٔ جمع که به سوی عین جمع جذب کند و سوار بر بحر وجد باشد»(انصاری، ۱۳۶۱:۱۹۴) که همانند جنید در اخر سخنش بین مشاهده و وجد پیوند برقرار کرده است. انصاری در رسائل خویش، همانند جنید که مشاهده را حاصل یقین می‌دانست، می‌گوید که «مشاهده نهال یقین است، بیرون از تعلیم و تلقین»(انصاری، ۱۳۷۱:۱۳۳)

انصاری بعد از مشاهده و به عنوان نتیجهٔ آن، از معاینه سخن می‌گوید. او در تعریف معاینه می‌گوید که «معاینه، تمام دیدن است و آن سه چیز است؛ به چشم اجابت به محبت نگریستن، به چشم انفراد به فرد نگریستن و به چشم حضور به حاضر نگریستن» (انصاری، ۱۳۶۰:۷۲).

به غیر از انصاری، هجویری و قشیری سخن از مکاشفه به میان آورده‌اند و مبحثی به عنوان محاضره و تجلی نیز مطرح می‌کنند. این سه مبحث در مکتب جنید و بین پیروان او مسبوق به سابقه نیست و در این دوره برای اولین بار مطرح می‌شود. دربارهٔ این سه اصطلاح و وجوه تشابه و تمایزشان گفته شده است که «شهود تجلی افعال را محاضره می‌گویند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده؛ مشاهده، حال ارواح است و مکاشفه، حال اسرار و محاضره، حال قلوب»(دهباشی، ۱۳۸۴:۲۶۵).

خواجه عبدالله‌انصاری، مکاشفه را در مرحلهٔ پائین‌تری نسبت به مشاهده نام می‌برد و در میدان نود و سوم آن را ذکر می‌کند. او در باب مکاشفه می‌گوید:«مکاشفه، هدیهٔ با هم کردن سرّ است بین دو همراز و آن فرا رسیدن به آن سوی حجاب از روی وجد است

و به سه درجه است؛ مکاشفه‌ای رهنما به سوی تحقیق صحیح که باید آن را دوام باشد، اگر دمی باشد و دمی نباشد، تفرقه‌ای معارض آن نشود و مکاشفهٔ بینش است نه مکاشفه از روی علم و نه مکاشفه از روی حال»(انصاری، ۱۹۴:۱۳۶۱). انصاری میدانی دیگر قبل از مشاهده ذکر می‌کند به نام میدان نفس که مکاشفه از آن می‌زاید. او در باب مکاشفه می‌گوید که دیدار دل است با حق (انصاری، ۶۹:۱۳۶۰)؛ یعنی همان تعریفی که جنید و شاگردان و دیگر صوفیان قرن چهارم و پنجم دربارهٔ مشاهده ارائه کرده‌اند و با توضیح بیشتر او که می‌گوید استبصار ضمیر به حقیقت و اعتلاء سر از نظر از انواع مکاشفه است، کاملاً آشکار می‌شود که منطبق با تعاریف دیگران از مشاهده است؛ زیرا که همه، مشاهده را امری قلبی می‌دانند که تنها با قلب صورت می‌گیرد.

قشیری محاضره را مقدم بر مکاشفه و مکاشفه را مقدم بر مشاهده ذکر می‌کند. او دربارهٔ محاضره می‌گوید که «حاضر آمدن دل بود و بود که از تواتر برهان بود و آن هنوز ورای پرده بود و اگرچه حاضر بود به غلبهٔ سلطان ذکر و از پس او مکاشفه بود و آن حاضر آمدن بود به صفت بیان اندر حال، بی سبب تأمل دلیل و راه جستن و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعت غیب بازداشته بود. پس خداوند محاضره بسته بود به نشان‌های او و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او»(قشیری، ۱۱۸:۱۳۴۵). هجویری نیز سخن قشیری را دربارهٔ محاضره تکرار می‌کند که محاضره بر حضور دل افتد اندر بیان و مکاشفه بر حضور تحیر سرّ اندر حظیرهٔ عیان و می‌گوید: «پس محاضره اندر شواهد آیات باشد و مکاشفه اندر مشاهدات و علامت محاضره، دوام تفکر باشد اندر رؤیت آیت و علامت مکاشفه دوام تحیر اندر کنه عظمت»(هجویری، ۴۸۷:۱۳۸۰).

بنابراین محاضره همان حضور دل است که از ذکر ناشی می‌شود؛ ولی تعریف آن با مکاشفه قدری متفاوت است و در کنار بحث مکاشفه، مبحث تجلی نیز مطرح می‌شود که از ابتکارات قرن پنجم در مکتب جنید است. قشیری برای بیان معنی تجلی سخن از ستر می‌گوید که عام در پردهٔ ستر هستند و خاص اندر تجلی و مفهوم تجلی را با یک تمثیل تشریح می‌کند و می‌گوید «چنان که شبی بود تاریک و برق اندر وی متوالی بود که هیچ فترت و تراخی نیفتد. آن شب اندر تقدیر به روشنایی روز بود. دل همچنان بود

چون تجلی دائم بود. او را همه روز بود و شب از میانه برخیزد»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱۸).
هجویری نیز تجلی را به نور تشبیه می‌کند که «متجلی اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند، اما اهل عیان اگر خواهند که نبینند، نتوانند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت جایز نبود» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۴). انصاری در باب تجلی همانند دیگران می‌گوید که «تجلی برقی است که چون تابان گردد، عاشق از تابش وی ناتوان گردد؛ خواهد که در وی به جان گردد و مرد در آن میان نهان و او عیان گردد. تجلی ناگاه آید. هر که را خبر بیش تجلی را در او اثر بیش. تجلی ذات است و تجلی صفات است؛ تجلی صفات عاشق را پست کند و تجلی ذات وی را مست کند. تجلی صفات وی را نیست کند و تجلی ذات وی را هست کند»(انصاری، ۱۳۷۱: ۱۳۲).

در قرن چهارم مبحث هیبت و حیرت و فنا از مباحث مرحلهٔ مشاهده، حذف می‌شود و در باب آن‌ها سخنی در دست نیست. در قرن پنجم نیز همان‌گونه که ذیل مبحث انس اشاره شد، از اهمیت بحث هیبت کاسته می‌شود و به مرتبهٔ پائین‌تر از انس نزول می‌کند. بحث حیرت و فنا در این قرن دوباره مورد توجه قرار می‌گیرد و دربارهٔ آن نظراتی بیان می‌شود.علاوه بر مباحثی که در قرن چهارم مطرح بود، در این قرن شاهد مباحث جدید زیادی هستیم که بخش عظیمی از آن‌ها مربوط به مرحلهٔ مشاهده است و بسیاری از آن‌ها فقط در یکی از تألیفات این قرن مطرح شده است. این مباحث عبارت است از:، شرود، محق، نجوی، واقعه، نفی و اثبات، رمس، زواید، طمس، بواده و هجوم، قرب و بعد، لوایح، طوارق، خواطر، وطنات، غین و رین، شاهد، تمکین و تلوین، شرب و ذوق، خطر و وارد. تعدادی از این مباحث جدید را هجویری در آخر کشف‌المحجوب به صورت اشاره وار ذکر می‌کند و برخی از آن‌ها در رسالهٔ قشیری ذکر شده است و انبوهی از مباحث جدید را خواجه عبدالله انصاری در صد میدان ذکر می‌کند. بسیاری از عناوین صد میدان ناشی از وسواس و تفکیک مباحث جدید است و چون قصد داشته است که تعداد مراحل سلوک را به عدد صد برساند، بسیاری اصطلاح جدید مطرح می‌کند که قبلاً ذکر نشده است. ما برای سهولت و سامان بخشیدن بدان‌ها، هر کدام از این مباحث جدید را ذیل عنوان کلی‌تر قرار می‌دهیم و به همان تعریف مختصر اکتفا می‌کنیم.

در سدهٔ ششم، تنها ابونجیب و عمر و سهروردی دربارهٔ مشاهده به اظهار نظر پرداخته‌اند و چون بسیاری از اطلاعات این دو، مبتنی بر مطالعات در آثار سلف است، می‌توان احتمال داد که این اصطلاحات و معانی آن را ازگذشتگان اخذ کرده‌اند و خود به این درجه از سلوک نرسیده‌اند.

مباحثی که پیرامون مشاهده در این سده مطرح است، نسبت به سدهٔ گذشته بسیار کاهش می‌یابد و تعداد این مباحث به ده مورد می‌رسد و دربارهٔ بیشتر آن‌ها بیش از یکی دو سخن در دست نیست. علت این امر نیز قبلاً بارها بیان شده که صوفیان این سده به دلیل موقعیت اجتماعی زهدگرا بودند و کمتر مجال سخن گفتن دربارهٔ مراتب والای سلوک را که فراتر از فهم دیگران بوده است، یافته‌اند.

ابونجیب سهروردی معتقد است که مشاهده از احوال است (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۷) و تفاوت مشاهده و وحدت شهود که جنید و برخی از صوفیان سدهٔ پنجم بدان معتقدند در همین نکته است. وحدت شهود یک مقام به شمار می‌رود که صوفی پیوسته در همه چیز خدای را بیند؛ اما مشاهده این نیست، مشاهده حالی است که صوفی را از خود بی خود می‌کند تا بتواند به رؤیت جمال الهی نائل شود. ابونجیب هم مشاهده را آخرین مرتبه می‌داند و معتقد است که آن آخر احوال است (همان). عمر سهروردی هم مشاهده را نهایت مرتبهٔ یقین می‌داند و معتقد است که «مقام شهود نهایت مقامات ایمان و غایت منازل ایقان است» (سهروردی، ۱۳۶۵: ۸۵). قبلاً اشاره شد که احمد غزالی نیز معتقد است که مشاهده آخرین بحر از بحرهای حقیقت است (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲).

در پیوند با آخرین مقام سلوک یعنی مشاهده، مباحث مختلفی مطرح می‌شود که هر کدام به نوعی با دیگری ارتباط دارد و معنای آن‌ها بدون درک دیگری فهمیده نمی‌شود. این موضوعات عبارت است از توحید، صحو و سکر، غیبت و حضور، جمع و تفرقه، حجاب و سماع.

۷-۱- توحید

توحید از دیدگاه جنید مراتبی دارد که فنا و صحو و سکر را در برمی‌گیرد. توحید از نظر جنید به چهار مرتبه تقسیم می‌شود که این مراتب، با دیگر بخش‌های مشاهده مانند فنا، صحو، سکر و شهود نیز همپوشی ایجاد می‌کند. او در این باره می‌گوید: «اعلم أنَّ

التوحیدَفی الخلقِ علی اربعةِاوجه؛ فوجهٌ منها توحیدُ اهلِ الحقائقِ بعلمِ الظاهرِ و وجهان منها توحیدُ الخواصِ من اهلِ المعرفة»(بغدادی،۱۹٦۲، ۵۵). او در ادامه، این وجوه یا مراتب توحید را برمی‌شمارد که عبارت است از توحید علمی، توحید افعالی، فنا و وحدت شهود.

شبلی، میراث دار واقعی جنید در مبحث توحید است. بیشترین روایات دربارهٔ توحید، ابتدا از شبلی و بعد از واسطی در دست است. مهمترین سخنی که از شبلی دربارهٔ توحید ثبت شده است و قشیری آن را ذکر کرده است، به مفهوم خطبه توحید امام علی(ع) بسیار نزدیک است و می‌توان سخن شبلی را اقتباس مستقیم و یا غیرمستقیم از این خطبه امیرالمؤمنین دانست. شبلی می‌گوید:«هر که از توحید جواب دهد به عبارت، ملحد بود و هر که بدو عبارت کند، ثنوی بود و هر که بدو اشارت کند، بت پرست بود و هر که درو سخن گوید، غافل بود و هر که از او خاموش شود، جاهل بود و هر که پندارد که بدو رسید، او را حاصل نبود و هر که اشارت کند که او نزدیک است، او دور است و هر که از خویشتن وجدی نماید، او نیافته است و هر چه تمییز کنند به وهم و آن را ادراک کنند به عقل در تمامترین معانی آن، هما با شما گردد[همهٔ این معانی به شما باز می‌گردد] و همچون شما محدث و مصنوع بود و لیس کمثله شیء و هوالسمیع البصیر»(قشیری، ۱۳۴۵:۵۱۸؛ عین القضات، تمهیدات، ۳۳۲؛ ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۷۴).

جنید امکان دست یابی به توحید واقعی را غیرممکن و هرگونه ادعا را کذب و غیر واقعی می‌داند و اعتقاد دارد« هر که توحید به نزدیک او صورت بندد، هرگز بوی توحید نشنوده است»(عطار، ۱۳۷۴:۷۱٦) و همچنین توحید را در این معنا، حجاب موحد از درک جمال احدیت برمی‌شمارد (همان). شبلی علت این امر را، آن می‌داند که سالک، توحید را به خود طلب می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲۰) ولی با این وجود می‌گوید کسی را که «بر ذره‌ای از علم توحید اطلاع دادند، آسمان‌ها و زمین از حمل سنگینی مژه او عاجز آیند»(غزالی، ۱۳۷٦،۱۲۳؛ابی نعیم،۱۹٦۷،ج ۱۰: ۳۷۰). شبلی توحید واقعی را با فنا برابر می‌داند؛ روایت است که «چون حالت او قوت گرفت مجلسی بنهاد و آن سرّ [سر توحید] بر سر عامه آشکار کرد و جنید او را ملامت کرد و گفت ما این سخن در

سرداب‌ها می‌گفتیم، تو آمدی و بر سر بازارها می‌گویی. شبلی گفت من می‌گویم و من می‌شنوم، در هر دو جهان به جز از من کیست؟ بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود و شبلی در میان نه. جنید گفت ترا مسلم است اگر چنین است»(نوربخش، ۸۳:۱۳۸۰).

این ادعای شبلی مبتنی بر قرار داشتن او در مرحلهٔ فنا است. ولی روایتی دربارهٔ شبلی از دو تن از صوفیان ذکر شده که جالب است؛ «ابوالعباس باوردی، شبلی را دیده بود و شیخ ابوبکر طمستانی نیز به نیشابور بوده و شبلی را دیده، هر دو گفته‌اند که شبلی صاحب حال بوده و ذره‌ای از توحید نداشته»(جامی، ۱۴۵،۱۳٦٦) و «شیخ الاسلام (انصاری) گفته شبلی در توحید سخن مدعیانه می‌گوید نه متمکنانه»(همان). هر چند شبلی صاحب حال بوده است و بیشتر سخنان او نشان از سکران و فنا دارد، اما آنچه که در ابتدا از او نقل شد، نشان واضحی بر صحت حال او است و از بهترین سخنانی است که دربارهٔ توحید گفته شده است.

واسطی نیز توحید واقعی را در معنای فنا به کار می‌برد و می‌گوید: «هر که با وجود او، خطبهٔ وجود می‌خواند، بر کفر خود سجل می‌کند. هر که باهستی او هستی خود بیند کافر است و هر که باهستی خود، هستی او طلبد، او را ناشناخته است و هر که خود را بدید، او را ندید»(معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۲۰). در همین راستا می‌گوید:«لیسَ علمُ التوحیدِ، الابلسانِ‌التوحید»(انصاری، ۴۳۴:۱۳٦۲). واسطی در تعریف توحید به معنای فنا می‌گوید که «توحید آن بود که دون حق بر دلت خطر نبود و خاطر مخلوقات را بر سرّت گذر نباشد و مر صفو معاملت را کدر نباشد، از آنچه اندیشهٔ غیر، [ناشی] از اثبات ایشان باشد و چون غیر ثابت شد، حکم توحید ساقط گشت»(هجویری، ۱۹۸:۱۳۸۰). او معتقد است که هنگامی توحید سالک صحیح است که «مرد چنان گردد که از آنجا که سرادقات عرش است تا اینجا که منتهای ثری است، هر ذره آینهٔ توحید وی گردد و [در] هر ذره او را ببینند، توحید او درست نیاید»(عطار، ۱۳۳٦،ج ۲۳۳:۲). بنابراین مشخص می‌شود که واسطی نیز برترین درجهٔ توحید را معادل فنا می‌داند و فنا آن است که در مرتبهٔ اول آن، شخص خود را فراموش کند و در هستی او نیست شود و سپس بتواند در هر ذره از ذرات جهان، خدا را ببیند که این مرتبهٔ دوم، معادل «وحدت شهود» از دید

جنید است.

رودباری در تعریف توحید می‌گوید: «استقامت دل است به اثبات مفارقت تعطیل و انکار تشبیه. توحید اندر یک کلمه است و آن است که هر چه اندر وهم تو صورت بندد و به فکرت تو بگذرد، دانی که حق سبحانه و تعالی خلاف آن است. دلیل قول خدای است: لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۸؛ عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰). توحید در این معنا همان است که شبلی نیز بیان کرده که توحید، نرسیدن به توحید است یا آنچه جنید می‌گوید عجز از ادراک توحید، توحید است. بنابراین، بر اساس اعتقاد جنید و عده‌ای از شاگردانش عملاً نمی‌توان به توحید رسید، بلکه می‌توان در برابر هستی او، هستی خود را فراموش کرد. رودباری و دیگران هر چند معتقدند رسیدن و درک توحید محال است؛ ولی گویا برای توحید مراتبی قائل بوده‌اند؛ همان‌گونه که جنید نیز به صراحت مراتبی برای توحید بیان می‌کند. آن مرتبه‌ای که این افراد دست نایافتنی می‌دانند، ذات توحید است وگرنه رسیدن به مراتب پائین‌تر را میسر می‌دانند؛ چنانکه بیشتر این افراد به فنا اشاره کرده‌اند و رسیدن به آن رامحال نمی‌دانند. در بین این عده از رودباری سخنی روایت شده است که بی سابقه است؛ او برای نخستین بار سخن از اسماء و صفات حق دارد و اشاره به مرتبه‌ای از توحید می‌کند که قابل دستیابی است و معتقد است که آن مرتبه، مرتبهٔ اسما و صفات است. رودباری می‌گوید: «حق، اسامی را برای خلق آشکار کرد تا شوق محبین به آن ساکن شود و قلوب عارفین به آن مأنوس شود» (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۶۰). بنابراین، رودباری معتقد است هر چند نمی‌توان سخن از توحید گفت اما آن مرتبه‌ای از توحید که قابل دسترسی نیست، مرتبهٔ ذات است وگرنه اسما و صفات، درجه‌ای از توحید است که قابل دستیابی است و آنچه که شناخت به آن تعلق می‌گیرد، این بخش از توحید است.

مرتعش توحید را دارای سه مرحله می‌داند: شناخت خدای به ربوبیت، اقرار کردن خدای به وحدانیت و نفی کردن جمله اضداد (سلمی، ۱۹۵۳، ۳۵۱؛ ۱۳۷۴: ۵۹۹؛ ابی نعیم، ۱۹۶۷: ج ۱۰: ۳۵۶). این تعریف مرتعش حاوی نکتهٔ تازه‌ای نیست و توحید عامه را شرح می‌کند و برابر با توحید علمی یا مرتبهٔ اول توحید از دیدگاه جنید است.

ابوالحسن مزین دو تعریف از توحید ارائه کرده است، یکی از آن‌ها منطبق با توحید

علمی است و به سخن جنید بسیار نزدیک است و احتمال دارد که سخن جنید باشد که ذکر کرده است یا به اشتباه به او منسوب شده باشد. وی در این تعریف می‌گوید توحید آن است که «بدانی که اوصاف او جدا از اوصاف خلق است و با صفات قدیم، محدثات از او جدا می‌شوند یعنی تفاوت دارند»(قشیری، ۷۵:۱۳۴۵). این روایت، مفهوم سخن جنید که در وصف توحید می‌گوید:«افراد القدم عن الحدث»را به ذهن متبادر می‌کند. تعریف دیگر مزین نشان مرتبهٔ دیگری از توحید دارد و می‌گوید «خدا مفقود نیست تا طلب شود و نهایتی برای او متصور نیست تا درک شود. کسی که موجود شناخته شده‌ای را درک کند، او به موجود مغرور است و موجود نزد ما شناخته شده است؛ زیرا حق با صفت وحدانیت باقی و جاوید است و او موجودی است و همانند دیگر موجودات نیست و توحید آن است که او را از ازلیت و ابدیت مبرا دانی و غیر از اشیاء به شمار آوری. پروردگار ما از اکفا وامثال منزه است»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰: ۳۴۱).

جریری برای رسیدن به توحید، داشتن گواه را ضروری می‌داند و می‌گوید«هر که بر علم توحید نرسد به [واسطهٔ] گواهی از گواهان او، قدم وی بلغزد و اندر هلاک افتد» (قشیری، ۱۳:۱۳۴۵). این سخن جریری، یادآور روایتی از جنید است که می‌گوید هر چه بر دل من بیاید و برای آن دو شاهد از کتاب و سنت نیابم، آن را نمی‌پذیرم. کتانی، نشانهٔ رسیدن به توحید راستین را آن می‌داند که شک و آرزو از دل شخص برخیزد و در ذکر علت آن می‌گوید: هنگامی که حق بر سرّ شخصی مستولی شود، برای غیر از خودش جایی برای ماندن نمی‌گذارد (سلمی، ۳۷۷:۱۹۵۳). نهرجوری علاوه بر اینکه معتقد است که توحید، تجربهٔ شخصی است و از تقلید فراتر است (جامی، ۱۳٦٦: ۱۳۰)، همچنین معتقد است که «خدا مفقود نیست تا طلب شود و نهایتی برایش متصور نیست تا بتوان بر او احاطه یافت»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰:۳۵٦). این سخن همانند سخن مزین است و آنکه این سخن، در اصل از کدام یک از آنان باشد، جای سؤال باقی است. آنچه مسلم است مفهوم آن است که می‌تواند مورد اعتقاد هر دو باشد.

بر اساس این سخنان، آنچه که شاگردان جنید دربارهٔ توحید به آن اشاره می‌کنند، با دو مرتبه از توحید جنید برابر است سخن برخی از این افراد برابر مرتبهٔ اول، یعنی مرتبهٔ توحید علمی است و سخن برخی دیگر همانند واسطی و شبلی برابر با مرتبهٔ سوم، یعنی فنا

است. در مبحث توحید سخنان هیچ کدام از شاگردان جنید، به عمق سخنان او در این باره نمی‌رسد.

در سدهٔ چهارم آن تنوع آرا و مباحث گستردهٔ جنید و شاگردانش دربارهٔ توحید وجود ندارد. آن مختصری هم که وجود دارد از نظر عمق مطالب، باگذشته قابل قیاس نیست. این مسأله بیان کنندهٔ آن است که در این دوره، توحید نیز چون دیگر مباحث مرحلهٔ مشاهده، مورد بی دقتی و کم توجهی قرار گرفته است، البته بهتر است گفته شود کمتر کسی به مرتبهٔ درک این مباحث رسیده است.

تقریباً همهٔ تعاریفی که در این دوره از توحید می‌شود، آن را برابر فنا و در معنای آن به کار می‌برند. ابوبکر طمستانی دربارهٔ توحید می‌گوید:(محو آثار بشریت بود و تجرد الهیت»(قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱۹). دقاق هم با طمستانی هم عقیده است و توحید را به معنای «نظر کردن در چیزها به عین عدم»(عطار، همان، ١٦٦) به کار می‌برد. سیاری در تعریف توحید می‌گوید:«التوحیدُ أن لا یخطر بقلبِک مادونه»(جامی، ١٣٦٦: ۱۴٦؛ عطار، همان :٢٥٦؛معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۲۲). به سبب برابر دانستن توحید و فنا است که در این سده، هیچ صحبتی از فنا به صورت مستقیم به میان نمی آید و اگر سخنی دراین باره باشد، معنای توحید است که بیان شده است. در بین شاگردان جنید، شبلی و واسطی هم توحید را در این معنی به کار برده‌اند، هر چند شبلی اشاره به مرتبهٔ شهود نیز کرده است، ولی بیشتر تفاسیرش از توحید، مطابق با فنا است. ابوالعباس نهاوندی هم در این باره اظهارنظر کرده و از معدود سخنانی که از او باقی مانده است، همین مبحث است که می‌گوید: «هر که از این علم سخن گوید که اللّه نه حجت او بود، اللّه خصم او بود» (انصاری، ۱۳۸۰: ۳۰٦). یعنی تا شخص به توحید نرسیده باشد، نباید در باب توحید سخن گوید. همین سخن و باور نهاوندی را شاید بتوان علت دیگر کم بودن نظرات صوفیان این دوره دربارهٔ توحید دانست؛ زیرا کمتر کسی جرأت کرده است دربارهٔ توحیدی که از آن بی خبر بوده است، اظهار نظر کند.

سراج بین جمع و تفرقه و توحید پیوند برقرار می‌کند و می‌گوید که «هر جمعی بی تفرقه، زندقه است و هر تفرقه بدون جمع، تعطیل توحید است»(سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۱)؛ یعنی تا از تفرقه به جمع نرسند، به توحید نرسیده‌اند. بر اساس این ادعا جمع با توحید

یکی است و این نظریه را می‌توان از ابداعات این سده نام برد.

از ابوالحسن حصری روایتی ذکر شده است که بی شباهت به سخن جنید نیست و احتمالاً غیر مستقیم از جنید به او رسیده است. او می‌گوید:«اصول ما اندر توحید، پنج چیز است: حدث برداشتن و قدیم را یکی دانستن و از برادران بریدن و از وطن‌های خویش مفارقت کردن و خاموش کردن آنچه دانند و آنچه ندانند»(قشیری، ۱۳۴۵، ۵۱۴؛ عطار، همان: ۲۴۳). حصری علاوه بر این، سخن دیگری نیز دربارهٔ توحید دارد که اشاره به مرتبهٔ اول توحید جنید است، یعنی توحید علمی و در این باره می‌گوید:«او عزیزتر از آن است که بر دیگران عزیز باشد و عزیزتر از آن است که دیگران برای او ذلیل شوند و عزیزتر از آن است که برای دیگران ذلیل شود و او عزیزی است که نمی‌توان به او رسید»(سلمی،۱۹۵۳: ۴۹۲).

حاصل بحث در این خلاصه می‌شود که توحید در این دوره یعنی فنا؛ فناشدن به معنی توحید رسیدن است. همین طور اشاراتی مجمل دربارهٔ مراتب پائین‌تر از فنا نیز در این دوره دیده می‌شود، اما کسی اشاره به شهود به عنوان برترین مرتبهٔ توحید نکرده است.

بحث دربارهٔ توحید در قرن پنجم، رونق زیادی دارد و در کنار مبحث توحید، مباحث جدیدی مانند وحدانیت، محو یا نفی و اثبات، محق، اشاره، قرب و بعد مطرح می‌شود. مبحث فنا که از دیدگاه جنید، مرتبه‌ای از توحید است نیز بیش از گذشته مورد توجه است و اصطلاحاتی مانند نفی و محق و محو، مربوط به فنا یا تعبیری دیگر از فنا هستند. در بین صوفیان این سده، محمد غزالی همچون جنید توحید را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند که البته با عقاید جنید قدری ناهماهنگ است. وی مرتبهٔ اول توحید را آن می‌داند که شخص به زبان گوید لااله الاالله اما در دل بدان معتقد نباشد و این توحید منافق است. دربارهٔ توحید افعالی نیز غزالی توضیح می‌دهد که در این سده به جز این سخن غزالی، چیزی در دست نیست. وی معتقد است که درجهٔ سوم توحید آن است که به مشاهده ببیند که همه از یک اصل می‌رود و فاعل بیش از یکی نیست. این درجه اگرچه بزرگ است لکن در آن خلق را می‌بیند و خالق را می‌بیند؛ پس در این بسیار کثرت است (غزالی، ۱۳۱۹: ۹۱۴).

در سدهٔ ششم در مبحث توحید، تحول شگرفی توسط ابن عربی صورت می‌گیرد؛ یعنی ابداع «وحدت وجود» در عرصهٔ عرفان و تصوف اسلامی. هر چند جنید و دیگران هم مفهومی نزدیک به عقیدهٔ او را به عنوان وحدت شهود ابداع کرده بودند، اما به علت توجه خاص او و بیان نظراتش، این ایده به نام او رقم می‌خورد. به دلیل شرایط خاص وحدت وجود و گستردگی اش و دیگر اینکه ابن عربی بخش عمده‌ای از پایان عمر خویش را در قرن هفتم گذرانده است، به مبحث وحدت وجود در این کتاب پرداخته نمی‌شود، زیرا بحث دربارهٔ عقاید او مجالی فراتر از عمرها می‌طلبد؛ ولی آنچه در این قرن در بین دیگر صوفیان، جلب نظر می‌کند، دیدگاه عین القضات همدانی و سنایی غزنوی است که تا حدی با عقاید گذشته متفاوت است و نو و ابتکاری به نظر می‌رسد؛ عین القضات هیچ حقیقتی برای موجودات این جهان قائل نیست، بلکه رابطهٔ این موجودات با خدا را مانند رابطهٔ تصویر آینه و شخص می‌داند. تمام سخنان عین القضات که در زبدةالحقایق به آن اشاره کرده است، در اینجا نقل می‌کنیم؛ «هر چیزی که در وجود است از حیث حقیقت، فانی است و بقایی نیست جز برای حیّ قیوم؛ همان‌گونه که تصویر در آینه فانی است و بقایی نیست جز برای صورت خارجی»(عین القضات، زبدةالحقایق، ۴۷). وی در ادامه می‌گوید که «نسبت عالم ملک و ملکوت با حی قیوم، همان نسبت تصویر درون آینه با حقیقت خارجی است؛ چون که برای ملک و ملکوت، حقیقتی در وجود متصور نیست و وجود آن تابع وجود وجه حق است که وجودش حقیقی است. بعضی از مردم، بلکه اکثر آن‌ها،گمان می‌کنند که موجوداتی راکه در این دنیا مشاهده می‌کنند، وجود حقیقی دارند؛ اما اگر نسبتی که بین دیدگان آنان با این موجودات محسوس وجود دارد [به واسطهٔ مرگ] از بین رود، پرده از دیدگانشان برخواهد افتاد و تلبیس مرتفع می‌شود و از خواب بیدار می‌شوند و به یقین در می آیند که «کلُّ شیءٍ هالکٌ الاوجهه»(همان:۵۱). او در همین راستا می‌گوید که هیچ دلیلی بر خداوند نیست جز خودش (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲:۵۶۹). سنایی هم با عین‌القضات هم عقیده است و نسبت خدا با موجودات را نسبت تصویر آینه و جسم خارجی می‌داند:

«با تو چون رخ در آینه مصقول   نـــز ره اتـحاد و رای حـلول»

(ضیاءنور، ۱۶۳:۱۳۶۹).

با توجه به این سخنان و همچنین دیدگاه‌های ابن عربی دربارهٔ وحدت وجود، مشخص می‌شود که وحدت وجود نتیجهٔ اندیشهٔ متفکران اسلامی در آیات قرآن کریم و احادیث است و هیچ شکی باقی نمی‌ماند که همان‌گونه که عین القضات هم به صراحت ذکر کرده است، وحدت وجود کاملاً مأخوذ از آیات قرآنی مانند آیهٔ شریفهٔ «کل من علیها فان و یبقی وجهَ ربِّکَ ذوالجلالِ والاکرام» و «کل شیء هالک الاوجهه» و همچنین اشارهٔ صریحی به این حدیث نبوی دیده می‌شود که «النـاسُ نیامٌ فاذاماتوا فانتبهوا» است. که ریشه در عمق اسلام یعنی آیات قرآن کریم و احادیث نبوی دارد و نتیجهٔ تدقیق آن‌ها در بخش‌هایی از آیات و احادیث است که تا آن زمان کسی از وجوه دیگر مورد مطالعه قرار نداده بود.

سهروردی توحید را بر دو قسم می‌داند؛ «قسمی که انبیامأمور اظهار آن هستند که همان توحید علمی در دیدگاه جنید است و قسم دیگر که گزیدگان را اظهار آن جایز نیست. بنا بر آنکه خدای تعالی موصوف است به صفت ظاهر و صفت باطن. آنچه از لطایف صفات ظاهر بود، شاید که اظهار آن می‌کنند و آنچه از لطایف معانی باطن بود، قطعاً اظهار آن نشاید کرد، بلکه خود قابلیت اظهار نداشته‌اند»(سهروردی، ۱۳۶۵: ۱۴۰). این قسم دوم که سهروردی بدان اشاره می‌کند، همان وحدت وجود است که قبلاً حلاج نیز اقدام به اظهار آن کرد و جان در راه آن نهاد و عین القضات هم به اظهار آن می‌پردازد و او نیز در این راه جان می‌بازد؛ اما بالاخره ابن عربی اقدام به افشای آن می‌کند، ولی به سبب بحران‌های سیاسی و اجتماعی ناشی از حملهٔ مغول، از قتل به سلامت می‌ماند، ولی زبان تکفیر در حق او دراز می‌گردد و از اتهام زبان‌ها به سلامت نمی‌ماند.

بنابراین در باب توحید در این دوره هم سه مرتبه می‌توان مشاهده کرد. مرتبهٔ توحید علمی، مرتبهٔ فنا که بعد به آن اشاره می‌شود و مرتبهٔ وحدت وجود که نهایت رشد وحدت شهود است.

۷-۱-۱- مرتبه اول؛ توحید علمی

اولین مرتبهٔ توحید از نظر جنید یکی دانستن حق است به حقیقت یگانگی او. او در

این تعریف، بر اساس ظواهر آیات و احادیث حکم کرده است و معمولاً این مرحله از توحید را در جواب مردم عادی بیان می‌کرده و از نظر او، این مرحلهٔ توحید، خاص عوام بوده است. او بر پایهٔ آیات سورهٔ اخلاص، توحید را این گونه شرح می‌دهد:«یکی دانستن حق است به حقیقت یگانگی او، که او یکی است از کس نزاد و کس از او نزاد، اضداد و انداد نفی کردن و تشبیه و تصویرو چگونگی برو جایز نیست»(قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱۴) که بخش اول این سخن، معنا و مفهوم «قل هوالله احد»و «الله صمد»و زاییدن و زاییده نشدن نیز معنای مستقیم «لم یلد و لم یولد»است و نفی اضداد و انداد از او نیز برداشتنی از ادامهٔ سوره است که می‌فرماید «و لم یکن له کفواً احد». این برداشت از توحید را در جایی دیگر نیز این گونه بیان می‌کند که «توحید آن است که بدانی و اقرار دهی که خداوند سبحانه و تعالی فرد است به ازلیت خویش و او را ثانی نیست و هیچ چیز آنچه او کند نتواند کرد»(همان :١٦). در اللمع آمده که «مردی به نزد جنید آمد و از او دربارهٔ مسأله «اشاره» پرسشی کرد؛ جنید با چشمانش به آسمان اشاره کرد. مرد به او گفت: ای ابوالقاسم بدو اشارت مکن، چه او از این هم به تو نزدیک‌تر است. جنید گفت راست گفتی و خندید»(سراج :۱۳۸۲: ۲٦۱). این گونه جواب‌های خاص عوام، بوفور در روایات منقول از او حکایت شده است که در این مرتبه از توحید، برای مخاطبین، قدیم را از محدث جدا می‌کند و می‌گوید که «صفت بندگی همه ذل است و عجز و ضعف و استکانت و صفت خداوند همه عز است و قدرت. هر که این جدا تواند کرد با آنکه گم شده است موحّد است»(عطار، ۱۳۴٦: ۳۸۷).توحید در این مرحله، بر پایهٔ شناخت شکل می‌گیرد و علم نقش مهمی در این شناخت دارد. روایتی در حلیةالاولیا است که آشکار می‌کند که او این نوع توحید را با حکمت و عقل آمیخته می‌دانسته و معتقد بوده که بدون عقل، این مرحله از شناخت، صورت نخواهد گرفت. او در این باره می‌گوید: «ان اوّلَ ما یحتاجُ الیه مِن عقدِالحکمةِ، تعریفُ المصنوعُ صانعَهُ و المحدثُ کیف کان احدثَهُ و کیف کان اوّلَهُ و کیف احدثَ بعدَموتِهِ فَیعرفُ صفةَالخالقِ مِن المخلوقِ و صفةَ قدیمِ من المحدثِ، فَیعرفُ المربوبُ ربَهُ و المصنوعُ صانعَهُ و العبدُ الضعیفِ سیدَهُ، فَیعبدهُ و یوجده و یَعظمه و یُدلُّ بدعوتِهِ و یُعترفُ بوجوبِ طاعتِهِ، فانَّ من لم یعرفَ مالکَهُ، لم یَعترف بالملکِ لمن الستوجبِهِ و التوحیدُعلمُکَ و اقرارُکَ بانَّ اللّهَ فردٌفی

اولیتِهِ و ازلیتِه لاثانی معه و لاشیءٌ یفعلُ فعلَه»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۶). اول اینکه جنید در این روایت توحید را شرح می‌دهد برای استواری حکمت و دانش و شناخت توحید را وابسته به علم و اقرار به فرد بودن خداوند در اولیت و ازلیت او می‌داند؛ پس شناخت و علم را برای این مرتبه از توحید ضروری و اصلی ناگزیر می‌داند.

دربارهٔ این مرتبه از توحید، روایات فراوانی مقدم بر جنید در دست است. امام علی(ع) سخنانی دربارهٔ این مرتبه دارند و می‌فرمایند: «لایشبهه صورةٌ ولایحسُّ بالحواسِ و لایُقاسُ بالناسِ. قریبٌ فی بُعدِهِ و بعیدٌفی قربِهِ؛ فوقُ کلِ شیءٍولایُقالُ شیءٌفوقَه و...» (کلینی، ج ۱: ۱۱۵). امام محمدباقر(ع) نیز دربارهٔ کمترین مرتبهٔ توحید می‌فرمایند: «اینکه چیزی مانند و شبیه او نیست. همیشه دانا و شنوا و بیناست»(کلینی، ج ۱: ۱۱۶). همچنین می‌فرمایند: «ان اللّهَ خُلُوٌّمِن خَلقِهِ و خلقَهُ خلوٌّمنه»(کلینی، بی تا، ج ۱: ۱۱۰). امام صادق(ع) نیز در همین معنا می‌فرمایند: «ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست»(همان) که مبنای سخن جنید است که در معنای توحید می‌گوید: «افرادالقدمُ عن الحدث»(نوربخش، ۱۳۸۰: ۲۷۴). امام رضا(ع) نیز گویا معتقد به مراتبی برای توحید است و دربارهٔ کمترین حد خداشناسی می‌فرمایند: «اقرار داشتن به این که جز او خدایی نیست و همانندی و نظیری ندارد و او قدیم است و پابرجا»(کلینی، ج ۱: ۱۱۵؛ شیخ صدوق، بی تا: ۸۷). همچنین می‌فرمایند: «یگانه نداشته است کسی که کنه از برای او قرار داده است و به حقیقت او نرسیده کسی که مانند برای او قرار داده و به او تصدیق نکرده کسی که نهایت از برای او قرار داده و...»(شیخ صدوق، بی تا: ۹۸).

بیشتر تعاریف توحید در سدهٔ پنجم که در کتب معتبری همانند طبقات انصاری، کشف‌المحجوب و آثار غزالی و رسالهٔ قشیری از توحید در دست است، در این مرحله از توحید جای می‌گیرد. هجویری توحید را به سه بخش تقسیم می‌کند: توحید حق بر حق که علم او بود به یگانگی خویش و توحید حق بر بنده که حکم وی بود به آفرینش توحید اندر دل بنده و توحید خلق مرحق که علم ایشان است به وحدانیت خدای. «بدان که وی یکی است که وصل و فصل نپذیرد و دوئی بر وی روا نباشد و یگانگی وی عددی نیست تا به اثبات عددی دیگر دو گردد و محدود نیست تا وی را ستّ جهات بود. وی را مکان نیست و اندر مکان نیست عرض نیست تا محتاج جوهر باشد و جوهر نیست که وجودش

جز با خودی درست نیاید. طبعی نیست تا مبدأسکون و حرکت باشد و روحی نیست تا حاجت‌مند به نیستی باشد»(هجویری، ۱۳۸۰:۳۵۷). همهٔ این سخنان در گذشته نیز بارها در باب توحید مطرح شد که اساس آن بر ظواهر آیات قرآن کریم است و این تعاریف منطبق بر ذوق و علم عامه است.

قشیری نیز شبیه همین سخنان را بیان می‌کند که «هر چه به جسم بدانی، او راعرض بود و هر چه وقت او را تألیف کند، وقت او را پراکنده کند و هر چه وهم را بر وی ظفر باشد، صورت را بدو راه بود و هر که او را محل بود کجایی او را اندر یابد و هر که او را جنس بود، چگونگی را بدو گذر بود. حق - سبحانه تعالی - فوق را بدو راه نه و منزه است که او را تحت بود و حد را بدو راه نه و عذر گفتن جایز نه و خلف و امام صورت نبندد... این همه صفات آفریده است و صفت او را صفت نه و فعل او را علت نه. توحید او جدا بازکردن او را از خلق او و هر چه صورت بندد اندر وهم، به خلاف آن است»(قشیری، ۱۳۴۵:۱۵). بخش پایانی سخن قشیری مقتبس از نظر جنید است که می‌گوید توحید افراد قدم از حدث است یعنی که قدم را از حدث باز کنی. شبیه این روایت قشیری را خود قشیری از شبلی نقل کرده است (همان :۵۱۸). این مرتبه برابر با درجهٔ دوم از دسته‌بندی محمدغزالی از توحید است. او دربارهٔ این درجه می‌گوید که شخص توحید را به دل اعتقاد کند چون عامی یا به نوعی از دلیل چون متکلم (غزالی، ۱۳۱۹:۹۱۴).

تعریف احمد غزالی از توحید دربرگیرندهٔ همین مضامین قشیری و هجویری است. او توحید را در سه مرتبه بیان می‌کند و آن را قبل از مشاهده قرار می‌دهد. در مرتبهٔ اول، سخن از وحدانیت می‌گوید و آن را بحر سوم از دریاهای سلوک حق می‌داند. او در این باره می‌گوید: «وحدانیت، یگانگی است و یگانگی بر حقیقت، خدای راست -عزاسمه - که احد است، و احد را جز یکی نتوان گفت. پس یکی بی شریک بود و در دارندگی بی نظیر بود...»(غزالی ،۱۳۷٦:۳۸). وی مرتبهٔ دوم را به عنوان ربوبیت نام می‌برد که گوهر وی بقا است و مرتبهٔ سوم را الوهیت می‌نامد که گوهر وی وصال است (غزالی، ۱۳۷٦: ۱۲). احمدغزالی نهایت توحید را حیرت می‌داند که منطبق با سخن جنید است که معتقد است عقل عقلا چون به نهایت رسد در توحید، به حیرت اداکند. انصاری نیز این سخن را تکرار می‌کند که «عیار توحید از عقل بیرون است و عین توحید از توهم

مصون»(انصاری، ۱۳۸۰:۱۷۳).

خواجه عبدالله انصاری نیز به این مرحلهٔ توحید اشاره می‌کند که «توحید سه است خلع انداد، به زبان گواهی دادن که یکی است و در دل یقین دانستن. توحید مبلغین که همهٔ مقصود، اوست و توحید مهین که جز یک نبود. معروف بود؛ مقصود بود»(انصاری، ۱۳۸۰: ۱۷۳). همچنین در این باره می‌گوید که علم توحید آن است که با دلایل به آن هدایت شوند و علم به او رسد (همان: ۱۷۹). عبدالقادر گیلانی هم دربارهٔ توحید سخنی دارد که همان مفاهیم توحید عملی است که برگرفته شده از ظاهر آیات است و در نهج‌البلاغه هم بدان اشاره شده است. او در این باره می‌گوید: «انّهُ واحدٌ فردٌ صمدٌلم یَلد و لَم یُولَدو لَم یَکُن لَهُ کفواً احد. لیسَ کمثلِهِ شیءٌ و هوالسمیعُ البصیر. لاشبیهَ لَهُ و لانظیرَ ولاعونَ ولاشریکَ ولاظَهیرَ ولاوزیرَ ولانِدَّولامُشیرَلَهُ. لیس بجسیمٍ فیَمُسَّ ولابجوهرٍ فیَحُسَّ ولاعرضٍ فَیَقضی ولاذی ترکیبٍ او آلةٍو تألیفٍ وماهیةٍ وتحدیدٍ وهواللهُ للسماءِ رافعٌ و للارضِ واضعٌ. لاطبیعةٍ منَ‌الطبایعِ ولاطالعٍ ولاظلمةٍ تَظهرُ ولانورٍ یَظهرُ...»(گیلانی،همان :۵۴).

۷-۱-۲- مرتبهٔ دوم؛ توحید افعالی

مرتبهٔ دوم توحید که از نظر جنید آن هم باز بسته به علم و معرفت است، توحید افعالی است و بر خلاف مرتبهٔ نخست که توحید عملی است، این مرتبه، توحید عملی است؛ یعنی انسان همه چیز را از خدا بداند و همهٔ افعال را فعل او بداند و در واقع این مرتبه، حاصل و نتیجهٔ مقام قبل، یعنی مرتبهٔ علمی است؛ هنگامی که یگانگی خدا و فعال ما یشاء بودن او از طرق علمی بر بنده اثبات شد، در عمل نیز به آن پایبند خواهد بود. بنابر روایتی که در رسالهٔ قشیریه نقل شده، جنید اشاره‌ای به این مرتبه کرده است و می‌گوید: «جنید را پرسیدند از توحید، گفت یقین است. پس سائل گفت پیدا کن تا چون بود؟ گفت آنکه بشناسی که حرکات خلق و سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس را بازو شرکت نیست، چون اینجا به جای آوردی شرط توحید به جای آوردی»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۸) که یقین اشاره به توحید علمی دارد و جواب دوم او اشاره‌ای به توحید افعالی است.

این دو مرتبهٔ توحید، بر پایهٔ علم شکل می‌گیرد، اما علم بشری قطره‌ای از دریای

علم الهی است و توان راه یافتن به اصل هستی را ندارد و جستجوی حق از طریق علم به حیرت و سردرگمی ختم می‌شود و این مرتبه از توحید است که جنید معتقد است به حیرت می‌انجامد(قشیری، ۱۳۴۵: ۵۱۴). این مرحله است که هر چه به ذهن برسد، باید دانست که نه توحید است و باید آن را انکار کرد؛ زیرا توحید فراتر از ذهن و قوهٔ توهم است. روایات زیادی از این قبیل، از جنید نقل شده که مربوط به مرتبهٔ معرفت و علم است و جنید می‌خواهد بگوید که توحید در این مرتبه به طور کامل قابل تحقق نیست و به شناخت علمی نمی‌توان اعتماد کرد؛ او بارها گفته که «غایت توحید، انکار توحید است؛ یعنی هر توحید که بدانی، انکار کنی که نه توحید است»(استخری، بی تا: ۱۲۳). شبیه این سخن، از حضرت علی(ع) نیز روایت شده که «ان تعلم ماتصورَفی قلبِک فالحقُّ بخلافِهِ»(مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۶۵۰). امام جواد(ع) نیز دربارهٔ این مرتبه می‌فرماید: «چیزی است که حقیقتش درک نمی‌شود و چیزی ندارد؛ زیرا هر چیزی که در خاطرت درآید، خدا غیر او باشد. چگونه خاطرها درکش کنند در صورتی که او بر خلاف آنچه تعقل شود و در خاطر آید، است»(کلینی، ج ۱: ۱۰۹).

علت اینکه از طریق علم و وهم که ابزار شناخت این مرتبه است، نمی‌توان حق را آن گونه که هست شناخت، خود جنید بیان می‌کند که «نهایتی برای معروف نزد عارفین نیست و چگونه علم می‌تواند احاطه یابد به آنچه که اندیشه به آن نمی‌رسد و همچنین عقول نیز به آن احاطه نمی‌یابند و از حیطه توهم اذهان و توان دید نیز برتر است»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷).

۷-۱-۳- مرتبهٔ سوم؛ فنا

فنا از عالی‌ترین مفاهیم و مباحث عرفان اسلامی و از دیدگاه جنید، یکی از مراتب توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق، از خود و صفات خود خالی شده و سراسر وجود خویش را سرشار از صفات حق مطلق می‌یابد.

این مرحله در عرفان اسلامی یک مقام به حساب آمده و از دید صوفیان سکر مسلک و پیروان مکتب بایزید، نهایت و غایت تهذیب و سلوک به شمار می‌آید و مهمترین دلیل و پشتوانهٔ روائی آن نیز حدیث قرب نوافل [1]است. آواز پر آوازهٔ حلاج،

۱- مایزالُ عبدی یَتَقرَّبُ الیَّ بالنوافلِ حتی احبَبْتُهُ فاذااحببتُهُ کنتُ سَمعهُ الذی یَسمَعُ بِهِ وبصره الذی یُبصِربِهِ

یعنی اناالحق، دلیل قرارگرفتن او در این مقام است و بسیاری از سخنان شبلی و بایزید و احمد غزالی نیز حاکی از تجربه کردن مقام فنا است. سالک هنگام قرارگرفتن در این مقام، شایستگی ارشاد و هدایت مریدان را ندارد، مگر اینکه از این سکران به صحو عروج کند و به مقام نهایی برسد؛ یعنی مرتبهٔ وحدت شهود. مبنای این مرتبه از توحید، آیاتی از قرآن کریم است؛ مانند: «ماعندَکُم یَنفَدُو ماعنداللّهِ باقٍ »(۱۶/۹۶)؛ «کُلُّ من علیها فانٍ و یَبقی وجهُ ربِکَ ذوالجلال والاکرام»۲۷-۲۶ /۵۵).

جنید سخنان بسیاری دربارهٔ این مقام دارد و آن را «معنایی می‌داند که رسوم در آن مضمحل می‌شود»(انصاری، ۲۰۸:۱۳۶۲؛ عطار، ۱۳۳۶،ج ۳۲:۲)و چون رسوم مضحل شد، «خروج از تنگنای رسوم به سوی فضای سرمدیت»(رادمهر، ۱۳۸۰: ۲۶۰) صورت می‌گیرد. او در این مرتبه، توحید را این گونه معرفی می‌کند که «بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتش، خالی از اختیار و ارادت خود اندر دریای توحید به فنای نفس خود و انقطاع دعوت خلق از وی و محو استجابت وی مر دعوت حق را به حقیقت معرفت وحدانیت اندر محل قرب به ذهاب وی و حرکت و حس او و قیام حق بدو و اندر آنچه ارادت اوست، می‌رسد»(بغدادی، ۵۵:۱۹۶۲؛ سراج، ۸۶:۱۳۸۲و ۱۹؛ هجویری، ۳۶۳:۱۳۸۰؛ قشیری، ۵۱۵:۱۳۴۵). معنی فنا یعنی محو شدن است در ذات حق، البته نه به معنی حلول و اتحاد، بلکه فنا در عرفان اسلامی و از دیدگاه جنید، حاصل محبت و عشق است و در این مورد می‌گوید که «محبت درست نیاید میان دو تن تا یکی دیگری را نگوید ای من»(عطار، ۱۳۴۶: ۲۹؛ قشیری، ۵۶۴:۱۳۵۴). جنید دربارهٔ ضرورت فنا می‌گوید که «اعلم انّکَ محجوبٌ عنه بکَ و انکَ لاتصل الیه بکَ ولکنکَ تصل الیه به»(بغدادی، ۵۴:۱۹۶۲) و این ضرورت را در جایی دیگر بدین صورت بیان می‌کند: «فاناأضرُّالاشیاءِعلیّ،الویلُ لی منی، کان حضوری سبب فقدی»(بغدادی، ۳۱:۱۹۶۲).

در کشف المحجوب آمده است که «پیش جنید برخواندند: «لم تقولون ما لا تفعلون» وی گفت بار خدایا ان قلنا، قلنابکَ و ان فعلنا، فعلنابکَ فاینَ القول والفعل» (هجویری، ۵۱۲:۱۳۸۰). این سخن، دلیل بر فنای اوست در دریای عظمت الهی. در

و یدهُ الذی یبطش بها و رِجلِه الذی یَمشی بها....

نامه‌ای که به یکی از دوستانش می‌نویسد و می‌گوید:«خداوند، وجودت را از خودت برای خودش و از خودش برای تو خالی نماید تا بی همتا شوی»(نوربخش، ۱۳۸۰: ۲۷۸). بخش اول آن که می‌گوید وجودت را از خودت برای خودش خالی نماید، اشاره به فنا فی الله است. جنید با استناد به آیهٔ شریفهٔ «کلُ من علیها فانٍ و یبقی وجهِ ربِک ذوالجلال و الاکرام»از فنا و بقا تعریفی می‌کند بدین شرح که «بقا حق راست و فنا مادون او را»(عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۷). تعریفی دیگر از فنا ارائه کرده است که با مرحلهٔ محبت که قبلاً بیان شد ارتباطی قوی می‌یابد. او در تعریف محبت گفته بود که صفت محبوب به جای صفت محب بنشیند و در تعریف فنا نیز می‌گوید:«تهی شدن از همهٔ اوصاف و به کارگیری همهٔ توان در حق»(سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۳).

جنید فنا را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول فنا از صفات و اخلاق و طباع که از مخالفت با نفس به دست می آید. دوم فنا از رؤیت نصیب خود از ذوق حلاوت و لذت طاعات (یعنی اینکه از عبادات و طاعات خود لذتی نبیند و از آن‌ها فانی شود). نادیدن لذت طاعات و عبادات برای موافقت و همراهی با حق است تا حتی عبادات و لذت ناشی از انجام آن نیز سد راه سالک نباشد. سوم فنا از دیدن حقیقت است که به واسطهٔ غلبات شهود حق رخ می‌دهد. در این حالت سالک فانی به بقا رسیده است (بغدادی، ۱۹٦۲: ۵۵).

از دید شاگردان جنید، فنا یکی از مراتب توحید است. دربارهٔ مرحلهٔ فنا، اشاراتی از عده‌ای از شاگردان جنید ثبت شده است. شبلی فنا را ناسوتی می‌داند و ظهور (شهود) را لاهوتی (عطار، ۱۳۷۴: ۷۱۵). این سخن شبلی جای بسیار تعجب است و در اینجا کاملاً با جنید هم عقیده می‌شود؛ زیرا جنید نیز شهود را برتر از فنا می‌داند و مشاهده می‌شود با اینکه همه مدعی اند که شبلی بیشتر در مرحلهٔ سکر و فنا است، ولی در عین حال، شهود را لاهوتی و بسیار برتر از فنا می‌داند که امری ناسوتی است؛ زیرا فنا مربوط به عالم جسمانی و بندگی است و بنده می‌بایست از این تعیّن، فانی شود ولی ظهور و شهود، خاص خداست.

نهرجوری در تعریف فنا و بقا می‌گوید که «فنادیدن قیام بنده برای خدا است و بقا رؤیت قیام خدا در احکام است»(سلمی، ۱۹۵۳، ۳۷۸؛ذهبی، ۱۹۸٦، ج ۲۵: ۲۳۳) و

در توضیح این سخنش می‌گوید که «فنا یعنی اینکه بنده، اعمال خود را برای خدا نابود انگارد و بقا یعنی بنده بداند که همیشه و در همه حال، عبودیت خدا برپا و برجاست. بنده در هر دو حال ِفنا و بقا، همنشین عبودیت گردد و پیوسته به مشیت حق راضی باشد؛ چه هر کس که در فنا و بقا بندگی نداشته باشد، جز مدعی چیزی نیست»(سراج، ۲۵۲:۱۳۸۲). او همین سخن را به بیانی دیگر نیز نقل کرده است که «صحت بندگی کردن، در فنا و بقاست؛ پس ترا از نصیب آدمیت، فنا بود و اخلاص اندر عبودیت، بقا» (هجویری، ۳۱۶:۱۳۸۰). این سخنان نهرجوری نشان دهندهٔ تأثیر افکار جنید بر او است؛ اینکه او بقا را مرحلهٔ بعد از فنا به شمار می آورد، می‌توان آن را معادل مرتبهٔ شهود دانست؛ زیرا از لوازم مرتبهٔ شهود، پایبندی به ملزومات بندگی و اجرای فرمان‌های شرع است که در این سخن نهرجوری به صراحت به آن اشاره شده است، هر چند بر خلاف شبلی به صورت مستقیم صحبتی از شهود نکرده است؛ اما می‌توان تعالیم جنید را در این جملات، به وضوح مشاهده کرد.

با توجه به مبحث فنا و بقا و نظرات شبلی دربارهٔ این مراتب، آشکار می‌شود که نه تنها بیشترین سخنان در این باره از شبلی در دست است، بلکه می‌توان شبلی را میراث دار واقعی جنید دانست؛ زیرا همان اعتقادی که جنید دربارهٔ توحید دارد، در سخنان پراکنده شبلی نیز دیده می‌شود و با این وجود، بطلان عقیدهٔ خواجه عبدالله انصاری و ابوبکر طمستانی دربارهٔ شبلی آشکار می‌شود که می‌گویند سخنان شبلی دربارهٔ توحید، مدعیانه است و او ذره‌ای از توحید نداشته است (جامی، ۱۳۶٦:۱۴۵۰). زیرا بر خلاف این نظر، تنها شبلی است که همانند جنید که صاحب صحو است، دربارهٔ توحید سخن می‌گوید که نشان از مقام والای او در این زمینه دارد.

خواجه عبدالله انصاری توحید را به پنج مرتبه تقسیم می‌کند: علم توحید، عین توحید، وجود توحید، فنا در توحید و اندراج توحید در توحید، ولی او در جای دیگر توحید را به سه مرتبه تقسیم می‌کند: توحید عامه، توحید خاصه و توحید ازلی. ولی دربارهٔ مرحلهٔ فنا می‌گوید که از زبان اشاره برتر رفتن و متحقق به حقیقت او شدن است (همان) که تعریفی ساده از فنا است. او فنا را در میدان نود و نهم از صد میدان صعود ذکر می‌کند و مرحلهٔ بعد از آن و آخرین مرحله را بقا می‌نامد. دربارهٔ فنا می‌گوید که از میان

رفتن هر چیزی است که پائین‌تر از حق باشد، از روی علم، پس از روی جحد، پس از روی حق (انصاری، ۲۱۷:۱۳۶۱). او در صدمیدان در تعریف فنا می‌گوید که «آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جستن در یافته، شناختن در شناخته، دیدن در دیده»(انصاری ، ۷۲:۱۳۶۰). او دربارهٔ بقا می‌گوید که «آن است که بعد از فنای شواهد و برافتادن آن، پاینده بماند»(انصاری، ۲۱۹:۱۳۶۲). همچنین می‌گوید که «در این مرحله، علایق منقطع، اسباب مضمحل، رسوم باطل، حدود متلاشی، مفهوم فانی، تاریخ متسحیل، اشارات متناهی، حق یکتا و به خودی خود باقی» (همان: ۷۳:۱۳۶۰).البته تعریفی که از بقا ارائه می‌دهد با آنچه که دربارهٔ فنا می‌گوید، چندان متفاوت نیست و در کل همان فنای ظواهر و رسوم را بسط و گسترش می‌دهد.

قشیری نیز در همین راستا، توحید را در معنای فنا به کار می‌برد و همانند انصاری می‌گوید: «التوحیدُ سقوطُ الرسمِ عندَظهورِالاسمِ و فناءُالاغیارِعندَطلوعِ الانوارِوتلاشیُ الخلائقِ عندَظهورِالحقایقِ وفقدُ رویةِالاغیارِعند وجدِ قربةِالجبارِ»(جامی، ۳۱۴:۱۳٦٦).

ابوسعید ابوالخیر ضمن بیان اینکه جز باکفایت و رعایت و عنایت از جانب حق نمی‌توان به روح توحید رسید، می‌گوید که «قاعدهٔ بندگی بر نیستی است تا ذره‌ای اثبات در صفات تو می‌ماند، حجاب می‌ماند»(ابوالخیر، ۱۳٦۷:ج ۱:۲ ۳۰). ابوالحسن بستی دربارهٔ فنا یک رباعی مشهور دارد که در رسائل عین القضات همدانی آورده شده است:

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان　　وز علت و عار برگذشتیم آسان
آن نور سیه زلا فقط برتر دان　　زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

(جامی، ۴۱۳:۱۳٦٦؛عین القضات،تمهیدات، بی تا، ۱۱۹).

ابوالعباس قصاب نیز همچون ابوسعید ابوالخیر در رابطه با فنا و بقا معتقد است که جز با عنایت خدا ممکن نیست و می‌گوید که «اگر با تو خیر خواهد، علم را در جوارح تو نگاه دارد و اندام‌های تو یک به یک از تو بستاند و با خویشتن گیرد و نیستی تو به تو نماید تا به نیستی تو هستی تو آشکار شود به صفات خلق نگری، خلق را چون گوی بینی در میدان قدرت»(عطار، ۱۳۳٦،ج ۱۵۵:۲) که بخش آخر سخنش، اشاره به مرتبهٔ وحدت شهود دارد. احمد غزالی در سوانح، در رابطه با فنا می‌گوید که فنا مقدمهٔ وصال

است یا «زمین وصال نیستی است و زمین فراق هستی» (غزالی، ۱۴۷:۱۳۷۶) و در جائی دیگر می‌گوید که در وجود زحمت است و رنج عشق همه از این است (همان :۱۵۳). او در برابر فنا، سخن از بقا می‌گوید، اما بقا را نهایت سلوک نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که نهایت آن مشاهده است. در بحرالحقیقه. دربارهٔ بقا می‌گوید: «بحر چهارم ربوبیت است و گوهر وی بقا و این بحر ربوبیت که ژرفی وی را نهایت نیست، اظهار خدایی است - عزاسمه - دل بندهٔ خویش ر ابه آثار ربوبیت بیاراید سرّ عبودیت را کشف گرداند» (غزالی، ۴۳:۱۳۷۶). بنابراین بقا را حاصل بحث توحید می‌داند و آن را برتر از فنا به شمار می آورد؛ زیرا فنا را در بحر سوم بیان می‌کند.

در سدهٔ ششم، ابومدین همچون جنید، فنا را حاصل ظهور و شهود حق برمی شمارد و می‌گوید: «اذا ظهراالحقُ لم یبقِ معَهُ غیره» (جامی، ۵۲۹:۱۳۶۶). غیر از ابومدین، فقط عمر سهروردی در «رشف النصایح» و عوارف المعارف دربارهٔ فنا ابراز عقیده کرده است و همچون جنید و ابومدین، شهود را با فنا یکی دانسته و می‌گوید: «طایفه‌ای که از مرتبهٔ تصدیق به مرتبهٔ تحقیق رسیده و از ذروهٔ علیای ایقان به غایت قصوای عیان ترقی نموده، شهادت ایشان نتیجهٔ حق الیقین بود و آن عبارت است از محو صفات بشریت و اثبات صفات احدیت و آن منتهی به مقام سکر می‌شود. صاحب این مقام از تواتر کئوس واردات سکران مانده، از آثار وجود خود غایب بوو از غلبات موارد و مواجید مراحل شوق در غلیان وداد واحد و شاهد گردد» (سهروردی، ۱۴۳:۱۳۶۵).

در این بیانات علاوه بر نکتهٔ فوق به این نکته نیز اشاره می‌کند که سکر حاصل مقام فنا است. او فنا را به دو نوع ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و در باب فنای ظاهر می‌گوید که «حق تعالی به طریق افعال بر بنده تجلی کند و او را مسلوب الاختیار کند و نشانش آن باشد که روزها با طعام و شراب نیفتد تا حق تعالی یکی را برگمارد که او را طعام و شراب دهد و فنای باطن آن باشد که حق تعالی بر او تجلی کند یک بار به طریق صفات و یک بار به طریق ذات و در تجلی ذات پیش نظر سالک، نه عرش ماند و نه فرش... به کلی از بود و وجود خود بیرون آمده و به قوت عنایت حق تعالی به توحید صرف رسیده» (سهروردی، ۱۹۱:۱۳۶۴). سهروردی همین نوع دوم فنا یعنی فنای ذات را فنای مطلق نیز می‌نامد و دربارهٔ آن می‌گوید که «الفناءُالمطلقُ هو مایستوی من امرِالحقِ سبحانه و

تعالی علی العبدِ فیَغلبُ کونُ الحقِ علی کونِ العبدِ»(سهروردی، ۷۱:۱۳۶۵). بنابراین سهروردی به صراحت بیان می‌کند که فنا نهایت توحید است و آن را مربوط به مبحث توحید می‌داند و همانند جنید وحدت شهود را غایت توحید به شمار نمی‌آورد، بلکه فنا را پایان آن می‌داند.

۷-۱-۳-۱- **نفی و اثبات**

مبحث نفی یا محو را نخستین بار ابوبکر طمستانی در رابطه با توحید و معنای فنا به کار می‌برد(قشیری، ۵۱۹:۱۳۴۵).در قرن پنجم نیز در ارتباط با فنا مطرح می‌شود و بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و در برابر آن سخن از اثبات نیز به میان می‌آید. همچنین به نوع برتری از محو به نام محق نیز در رسالهٔ قشیری اشاره‌ای می‌شود.

ابوسعید ابوالخیر می‌گوید که «اثبات صفت خداوند است و نفی صفت بنده» (ابوالخیر، ۳۰۲:۱۳۶۷). قشیری دربارهٔ این دو اصطلاح می‌گوید که «محو برداشتن صفت‌های عادتی بود و اثبات، قیام کردن بود به احکام عبادت، هر کی احوال خویش پاکیزه دارد از خصلت‌های نکوهیده، و بدل کند به احوال و اقوال پسندیده، خداوند محو و اثبات بود. محو آن بود که حق بپوشاند و اثبات آن بود که حق او را پیدا کند. محو کند از دل عارفان، ذکر غیر و اثبات کند بر زبان مریدان ذکر خویش. محو همگان را بود ولیکن اثبات آن را بود که سزای آن بود. هر که او را حق محو کرد از شاهد نفس، او اثبات کرد او را به حق و هر که را محو کرد از اثبات او بدو، او را در میان اغیار اَوکند و اندرین وادی‌های تفرقه، وی را باز داشت»(قشیری، ۱۱۶:۱۳۴۵). او دربارهٔ محق می‌گوید که «محق برتر از محو بود برای آن که از محو اثری بماند و محق هیچ اثر بنماند و غایت همت قوم آن است که حق، ایشان را محق کند از شاهد ایشان و ایشان را نیز با ایشان ندهد، پس آنکه محق کرده باشد ایشان را از ایشان»(همان).

هجویری در باب نفی و اثبات می‌گوید: «به نفی، نفی صفت بشریت خواسته‌اند و به اثبات، اثبات سلطان حقیقت، از آنچه محو، ذهاب کلی بود و نفی کل جز بر صفات نیفتد و از آنچه بر ذات، در حال بقای بشریت، فنا صورت نگیرد. پس باید که نفی صفات مذموم باشد به اثبات صفات محمود»(هجویری، ۴۹۵:۱۳۸۰).

۷-۱-۴- **مرتبهٔ چهارم؛ وحدت شهود**

وحدت شهود بالاترین درجهٔ توحید است که عارف همهٔ هستی را خدا می‌بیند و به شهود واحد می‌رسد. این مقام عرفانی نسبت به فنا در جایگاه برتری است. در این مقام، سالک با حفظ هویت خویش، خود و همهٔ مخلوقات را به صورت یک کل واحد می‌بیند که یک وجود بیش نیستند و آن حقیقت واحد است. آیاتی از قرآن کریم دلیل بر این مرتبه است؛ مانند:«ولِلّهِ المشرقِ والمغرب فأينما تولّوا فثمَّ وجهَ اَللـه»(۱۱۵ /۲). «هوالاولُ والاخرُ والظاهرُو الباطنُ »(۲ /۵۷). «هو مَعَكُم أينما كُنتم»(۳ /۵۷).

در بین روایات منقول از جنید، به موارد بسیاری برمی‌خوریم که هیچ شکی نمی‌ماند که او صاحب این تجربهٔ عرفانی یعنی شهود است. مثلاً هنگام برشمردن مراتب سلوک می‌گوید که «...و من ذهابه عن البيانِ له انقطعَ عن الوصفِ له و بذهابِهِ عن الوصفِ، وقعَ به (ایَ حق) فی حقيقةِالوجودِ له و من حقيقةِالوجودِ، وقع فی حقيقةِ الشهودِبذهابِهِ عن الوجودِهِ ويفتقدُ وجودَهُ صفاوجوده»(بغدادی، ۱۹۶۲: ۵۱)؛ یعنی که قرارگرفتن در حقیقت این شهود که آخرین مرتبهٔ سلوک است به وسیلهٔ ترک وجود خود کردن یا فنا به دست می آید. در ادامهٔ روایت کشف‌المحجوب، بعد از اینکه فنای انسان را در برابر خداوند ذکر می‌کند، مشاهده را به عنوان نتیجهٔ آن، این گونه بیان می‌کند: «تا آخر بنده اندرین محل چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است پیش از آنکه بوده است»(هجویری، ۱۳۸۰: ۳۶۳). همچنین در نامه‌ای که به یکی از دوستان می‌نویسد می‌گوید:«وجودت برای خودش و از خودش نیز برای تو خالی نماید تا بی همتا شوی»(نوربخش، ۱۳۸۰: ۲۷۸). خالی کردن وجود برای خودش مرتبهٔ فناست و خالی کردن دوبارهٔ آن از خودش برای تو مقام صحو و تمکین یا مرتبهٔ شهود است و روایت هجویری که «آخر بنده چون اول او شود»،نتیجهٔ مقام فناست. امیرالمؤمنین(ع) نیز سخنانی دربارهٔ توحید دارند که مربوط به این مرتبه است؛ مانند: «ما رأيتُ شیءً الا و قد رايتُ اللّهَ قبلَهُ و بعدَهُ و معَهُ»(کیانی نژاد، ۱۳۶۶: ۸۹).«الحمدُللّهِ الذی اليه مصائرُ الخلقِ و عواقبُ الامرِ» (شریف رضی، ۱۳۸۰: ۱۸۹). (هو قبلُ القبل و بلاقبل و لاغايةَ ولامنتهى انقطعتَ عنه الغايةَو هو غايةُ كلِ غايةٍ»(کلینی، ج ۱: ۱۲۰).

«جنید معرفت را واحد می‌داند، زیراکه معروف واحد است»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۲۵۷). چون معروف واحد است آن معرفتی ارزشمند است که آن را واحد ببیند و

چون از او می‌خواهند بیشتر توضیح بده، اصل عقیدهٔ خود را بیان می‌کند که «هوالعارف والمعروف» یعنی خدا خود هم عارف است هم معروف و غیر خدا کسی وجود ندارد (جامی، ۱۳٦٦:۸). در این دیدگاه، عارف تمام پدیده‌ها را یکی و آن هم حق می‌بیند. شاید سخنی از امام باقر (ع) دلیل بر این مفهوم داشته باشد در جایی که می‌فرمایند:«ما محبت خدائیم. ما باب خدائیم. ما زبان خدائیم. ما وجه خدائیم. ما دیدهٔ خدا در میان خلقش هستیم. مائیم سرپرستان امر خدا در میان بندگان»(کلینی، ج ۱:۱۹۹).

هنگامی که از او در مورد نهایات سوال می‌شود، بصراحت می‌گوید نهایات همان رجوع به بدایات است (رادمهر، ۱۳۸۰:۲۹٦) که «هوالاول و الاخر»را به ذهن می‌رساند و در تفسیر آیهٔ «کما تراکم تعودون...»می‌گوید:«اولُ کل انسان شبیهُ آخره و آخرُهُ شبیهُ اوله و ادامه می‌دهد نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار»(رادمهر، ۱۳۸۰:۲۹٦). این روایت، قوس نزول و صعود هستی ابن عربی را در ذهن ترسیم می‌کند. از دیگر عبارات وحدت شهودی جنید، روایتی است که در حلیة الاولیا نقل شده است: «ان اللّهَ جلَّ ثناءَهُ لایَخلی الارضَ من اولیائِهِ ولایعریها من احبّائهِ لیَحفظ بِهِم من جَعَلَهُم سبباً لحفظِهِ بهم من جعلَهُم سبباً لکونِهِ»(ابی نعیم، ۱۹٦۷،ج ۱۰: ۱۸۰)که این بخش به همین صورت در فص اول از فصوص الحکم نقل شده است: «فهو الانسانُ الحادثُ الازلی والنش ءُ الدائمُ الابدی، الکلمةُ الفاصلةُ الجامعةُ، قیامُ العالمُ بوجودِهِ فهو من العالمِ کفصِّ الخاتمِ و هو محلُّ النقشِ والعلامةِالتی یختمُ بها الملکُ علی خزانتِهِ و سمّاهُ خلیفةًمن اجل هذا؛ لأنَّه تعالی الحافظُ به خلقَهُ کما یحفظُ الختمُ الخزائنَ فَمادامَ ختمُالملکِ علیها لایجسرُ احداً علی فتحِهاالاباذنِهِ فاستحفظَهُ فی حفظِ الملکِ فلا یز الالعالمُ محفوظاً مادام فیه الانسانُ الکاملُ، الاتراهُ اذا زالَ و فُکَّ من خزانةِالدنیالم یبقِ فیها ما اختزنَهُ الحقُّ فیها و خرجَ ما کان فیها»(ابن عربی، ۱۳۷۵: ۵۰). این دو روایت، ریشه در احادیث دارد؛ امام رضا(ع) دربارهٔ ضرورت حضور ولی در این جهان می‌فرماید «زمانی که روی زمین امامی نباشد آن زمان، زمین فرو برد اهل خود را»(شیخ صدوق، بی تا: ۲۰۷). عین همین روایت از امام صادق(ع) نیز نقل شده است (همان). سلیمان بن جعفر می‌گوید «به حضرت رضا عرض کردم که زمین از حجت خالی می‌شود؟ فرمود اگر به قدر یک طرفةالعین زمین از حجت خالی ماند، اهل خود را فرو

برد»(شیخ صدوق، بی تا:۲۰۷).حکیم ترمذی از صوفیان خراسانی معاصر جنیداست که او نیز در این باره چنین نظری دارد؛ ترمذی معتقد است که «لمّا قبض اللّهُ عزوجل نبیَّهُ صلی اللّه علیه و سلم صیر فی امتِهِ اربعین صدّیقاًبِهِم تقومَ الارض و هم آل بیتِهِ فکلُّ ما مات واحدٌ منهم، خَلَفَهُ مَن یقومُ مقامَهُ حتی اذا انقرضَ عددُهم، اتی وقتُ زوالِ الدنیا»(ترمذی، ۱۹۶۵:۳۴۴). وی در این زمینه همچنین به حدیثی از علی(ع) در خطابش به کمیل استناد می‌کند که می‌فرماید «اللهم لاتخلِ الارضَ من قائم‌بالحجةِ، اولئک الاقلّون عدداً، الاعظمون عنداللّهِ قدراًقلوبُهُم معلقةٌبالمحلِ الاعلی؛ اولئک خلفاءُاللّهِ فی عبادِهِ و بلادِهِ»(ترمذی، ۱۹۶۵: ۴۳۰).

در رسایل شاه نعمت اللّه ولی از جنید روایتی ذکر شده که مقایسه‌ای بین انسان و قرآن دارد که بی شباهت به مثال بالا نیست او می‌گوید «لفظ قرآن و جسم انسان تو أمانند و معنی قرآن و معنی انسان تو أمانند و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و هو حقیقت‌الاشیاء»(رادمهر، ۱۳۸۰:۳۰۶). در این روایت به صراحت گفته می‌شود که حقیقت همهٔ موجودات یکی بیش نیست و آن حق مطلق است که تعین‌های متفاوتی یافته است؛ تعین بارز آن قرآن و انسان است و همین طور همهٔ موجودات تعین‌هایی از این وجود واحدند.

عین‌القضات در تمهیدات می‌گوید:«از جنید بشنوید از وی پرسیدند که من العارف؟ فقال المعرفة ماء ولون الماءمن لون الاناء. گفت رنگ آب از رنگ انا باشد تا در عالم تلوین باشد»(عین القضات، تمهیدات، بی تا: ۳۳۲) یعنی این عالم همانند ظرفی و تعینی است و حقیقت یا وجود واحد، همانند آبی است که در هر تعین که قرارگرفته به همان رنگ در آمده و به همین سبب، تلوین و کثرت در عالم مشاهده می‌شود و همین مفهوم است که جامی به زیبایی در دو بیت آورده است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود | کافتاد در او پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود | خورشید در او به هر چه او بود نمود

جنید این اتحاد را حتی از زبان یک مطرب می‌شنود و آن را در جواب سوال کننده از توحید می‌گوید:

«و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی | و کنّا حیثما کانوا و کانوا حیثما کنّا»

(رادمهر، ۱۳۸۰:۲۶۲).

روایتی دیگر از جنید منقول است که هیچ شبهه‌ای در مورد مقام وحدت شهود او به جای نمی‌گذارد و آن هنگامی است که دربارهٔ حدیث نبوی «کان اللّٰه و لم‌یکن معه شیء» سؤال می‌شود او در جواب می‌گوید:«الان کما کان الان نیز غیر از خدا نیست و هیچ چیزی با او نیست و همه خداست» (یثربی، ۱۳۶۸:۳۸). همین مفهوم را با زبانی دیگر نیز بیان می‌کند که «الآن کما کان قبل أن یکون و هذا غایةُ حقیقةِ توحیدِ الموحدِ للواحد»(بغدادی، ۱۹۶۲:۵۷).

بعد از جنید، چندان توجهی به این مرتبه نمی‌شود تا اینکه در قرن پنجم ضمن تقسیم‌بندی مراتب توحید، دوباره مورد توجه قرار می‌گیرد. انصاری توحید را به پنج بخش تقسیم می‌کند و یک مرتبهٔ آن را عین توحید می‌نامد و دربارهٔ آن می‌گوید: «ما ینتهی الیه غایةُ ذوقِ الشهودِ و یصحّ فیه مطالعةُ الکشفِ و ینقطعُ فیه التفرقُ والالتفاتُ الی الشواهد» (انصاری، ۱۳۸۰:۱۷۹). همچنین مرتبهٔ دیگری را به عنوان اندراج توحید در توحید نام می‌برد و در شرح آن می‌گوید:«استغراق آنچه نیست در آنچه همیشه هست» (همان) که اشاره دارد به شهود واحد و همه را به صورت یک کل واحد دیدن. همچنین در «منازل السائرین»توحید را به سه مرتبه تقسیم می‌کند و مرتبهٔ آخر آن را شهود می‌داند و می‌گوید که فرا رسیدن وی به مشاهده است (انصاری،۱۳۶۱:۱۷). او در رسائل خویش اشاره می‌کند که «توحید عام یکی شنیدن است و توحید خاص یکی دانستن است و توحید خاص الخاص یکی دیدن است»(انصاری، ۱۳۷۱:۱۳۹) که یکی دیدن اشاره به وحدت شهود است.

محمد غزالی برترین درجهٔ توحید را وحدت شهود به شمار می آورد که « کمال توحید درجهٔ چهارم آن است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی بیند و یکی شناسد و تفرقه را بدین هیچ راه نبود»(غزالی، ۱۳۱۹:۹۱۴).

ابوبکر نساج در این قرن سخنی بیان می‌کند که دلیل بر مرتبهٔ بالایی از توحید یا همان شهود است؛ البته شهود خداوند، خود را در انسان که ابن عربی نیز در فص اول از فصوص‌الحکم به آن اشاره می‌کند؛ شیخ احمد غزالی می‌گوید که شیخ من ابوبکر نساج در مناجات عرض کرد الهی ما الحکمة فی خلقتی؟ جواب داد که الحکمة فی خلقتِک

رویَتی فی مرآةِ روحِک و محبتی فی قلبِک (معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۱۶۴؛ سلطانی گنابادی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

۷-۲- صحو و سکر

صحو و سکر از نشانه‌های ظاهری دو مرتبه از توحید، یعنی مرتبهٔ فنا و شهود است. سکر نشان حال کسی است که در مقام فنا است و صحو نشان ظاهری مرتبهٔ وحدت شهود است. جنید صحو را برتر از سکر به شمار می آورد و بر خلاف برخی که معتقدند صحو، بازگشتن از سکر به حالت طبیعی است، بر این باور است که صحو، بازگشت از سکر نیست، بلکه ترقی کردن و به مرحله‌ای بالاتر رفتن است، نه بازگشتن. او در این باره می‌گوید: «لانه (ای سالک) خَرجَ من سُکرةِ الغلبةِالی بیانِ الصحوِ و تردُّ علیه المشاهدةً لانزال‌الاشیاءِ منازلَها و وضعَها مواضعَها لأستدراک صفاتَهُ ببقاءِ آثارِهِ و الاقتداءِ بعدَ بلوغِهِ غایةً ما له منه» (بغدادی، ۱۹٦۲: ۵۱). جنید و پیروان وی می‌گویند که سکر محل آفت است، از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و کم کردن سر رشتهٔ خویش (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۱). جنید از صحو تعریفی به دست می‌دهد و آن را با مرحلهٔ شهود که فراتر از فنا است، مرتبط می‌داند و می‌گوید که بی شک، صحو عبارت از صحت حال بنده است با حق (بقا) و فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق است (همان: ۲۳۵). او در این تعریف صحت حال بنده را با حق می‌داند؛ یعنی در عین این که با حق است (بقا) و از او نبریده است، دارای صحت حال است و در عین حال بر خلاف باور رایج دربارهٔ صحو، آن را از اختیار و اکتساب بنده فراترمی‌داند؛ یعنی صفتی است که اکتسابی نیست بلکه معلول مقامی است و تا کسی به آن مقام (شهود) نرسد، صاحب صحو نمی‌شود.

جنید، سکر را غیبتی می‌داند که به واسطهٔ واردی قوی به وجود می آید و آن را برتر از غیب می‌داند؛ زیرا صاحب سکر صاحب بسط است (همان) و تفاوت غیبت و سکر را در علت ایجادی آن‌ها می‌داند و معتقد است که غیبت، معلول غلبه گرفتن مواردی مانند رغبت و رهبت و خوف و رجا است، اما سکر، معلول وجد (یافت) و کشف جمال حق است (همان). او در جایی دیگر گفته است به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود (عطار، ۱۳۷۰: ۳۷۲) که طبق مشرب صحو او نمی‌توان گفت که در

اینجا تبلیغ فنا و سکر کرده است، بلکه دعوت به صحو می‌کند، البته صحوی که از نظر او از سکر فراتر است.

از او روایتی در دست است که نشان می‌دهد قبل از رسیدن به مقام صحو، مرحلهٔ سکر را پشت سر نهاده است: «گفت روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند، باز چنان شدم که من بر غیبت ایشان گریستم، اکنون چنان شدم که نه من از ایشان خبر دارم و نه از خود» (همان: ۳۶۷) که دلیل بر سکر او است. در مقامی دیگر می‌گوید: «خدای تعالی سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه»(همان).

بایزید در زمینهٔ تعریف صحو و سکر، مقدم بر جنید است و تعریفش از صحو و سکر با تعریف جنید متفاوت است. بایزید در این باره می‌گوید: «صحو بر تمکین صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر حق خود به بقای قوتی که اندر رو موجود است به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود»(هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۰).

از مریدان جنید، دربارهٔ صحو و سکر، فقط از شبلی و واسطی، سخنانی نقل شده است. شبلی، سکر را در همان معنی فنا به کار می‌برد. در این باره، روایتی در حلیة‌الاولیا از او منقول است که «ابوبکر رازی می‌گوید بسیار از شبلی می‌شنیدم که می‌گفت: «ما احوجَ النّاسَ الی سکرةٍ». پس گفتم ای سرورم سکره چیست؟ پس گفت سکره آن است که بندگان را از دیدن خودشان و افعالشان و احوالشان بی نیاز می‌کند»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۷۲). این سخن در فایدهٔ فنا و سکر است؛ ولی روایتی دیگر از او منقول است که برتری صحو به سکر را اثبات می‌کند. او می‌گوید: «شاهکار من این است که حال صحو بر حال سکرم غلبه می‌یابد، هر چند هر دو از موافقت خدا بیرون نمی‌روند»(همان: ۳۶۷). این سخن نیز از عجایب حال شبلی است که نشان می‌دهد که او نیز بر خلاف آنچه که درباره‌اش قضاوت می‌شود، صحو را بر سکر ترجیح می‌دهد و در این مسأله به استادش جنید، نزدیک و با او هم عقیده است. هر چند بیشتر سخنانی که او به دست آمده، و حالاتی که از او حکایت شده است، نشان از سکر دارد؛ ولی این گونه سخنان

معدود، ثابت می‌کند که احتمالاً در مراحل پایانی عمر خود، پای بند صحو بوده است. دلیل دیگر این مدعا، تربیت شاگردان زیاد است؛ کسی که در حالت صحو نباشد، نمی‌تواند به تربیت و ارشاد بپردازد.

از بین سخنان واسطی مشخص می‌شود که او هم صحو را بر سکر برتر می‌داند؛ زیرا می‌گوید: «مقامات واجدان چهار است: اول ذهول، دوم حیرت، سوم سکر، چهارم سکر. بر مثال کسی که اول نام دریا شنود، پس بدو نزدیک شود. سپس در او غوص کند، سپس تلاطم موج‌ها، او را بر کنار اندازد»(سهروردی،۱۹۳:۱۳۶۴؛ معصومعلی شاه، بی تا، ج ۲: ۵۲۰).

از همین چند روایت معدود که از شبلی و واسطی دربارهٔ صحو و سکر در دست است، کاملاً مشخص می‌شود که شاگردان جنید، همانند او صحو را برتر از سکر می‌دانند، چه شبلی که به سکر معروف است و چه واسطی که مورد ستایش خواجه عبدالله انصاری است و سخنان او دربارهٔ توحید را می‌ستاید.

صحو و سکر ارتباط محکمی با مبحث توحید دارد و چون در سدهٔ چهارم، توحید چندان مورد توجه نیست، به همین سبب صحو سکر نیز چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا صحو و سکر، حال و نشانهٔ دو مرتبهٔ توحید، یعنی فنا و شهود است و چون چندان اقبالی به مبحث توحید نمی‌شود، به همین جهت ذیل عنوان صحو و سکر اگر خالی از هر نظر و عقیده‌ای ببینیم جای تعجب نیست.

از این دوره تنها چند روایت که آن هم چندان ارتباط مستقیمی با صحو و سکر ندارند، در دست است. نقل شده که ابوعثمان مغربی، پس از بیست سال زندگی در تجرد و به سر بردن در بیابان‌ها، به میان مردم بازگشت. چون علت بازگشت را از او می‌پرسند می‌گوید: «به سکری رفتم و آفت سکر دیدم و نومیدی یافتم و به عجز باز آمدم. جملهٔ مشایخ گفتند یا باعثمان! حرام است از پس تو بر معبران، عبارت صحو و سکر کردن. تو انصاف جمله بدادی و آفت سکر باز نمودی»(هجویری، ۲۳۲:۱۳۸۰). روایتی از دقاق نقل شده که دلیل بر حال سکر اوست و می‌گویند هر که در مجلس او نعره زدی، وی در برابر آن نعره زدی (جامی، ۲۹۱:۱۳۶۶).

به غیر این دو حکایت، دربارهٔ صحو و سکر سخنی دیگر که نقل قول نباشد و نظر

شخصی صوفیان این دوره باشد، در دست نیست. بر اساس همین مختصر مشخص می‌شود که صحو و سکری که تا این حد مطرح است نیز چندان مفاهیم عالی همانند گذشته ندارد، مخصوصاً در حکایت ابوعثمان مغربی، احساس می‌شود که منظورشان از سکر، آن سکری نیست که جنید و شبلی و واسطی در نظر داشته‌اند؛ یعنی سکری که نشان فانی بودن صاحبش باشد.

در آثار همهٔ صوفیان سدهٔ پنجم، به صحو و سکر توجه بیشتری نسبت به دوره گذشته شده است. علت این توجه نیز آشکار است؛ زیرا همه از مکتب جنید هستند و وجه ممیزهٔ این مکتب نیز در مبحث صحو و سکر است. هجویری صحو و همچنین سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند. صحو از روی غفلت و دیگر صحو ناشی از محبت. «صحوی که غفلتی بود آن حجاب اعظم بود و صحوی که محبتی بود آن کشف ابین بود. پس آنکه مقرون غفلت بود، اگر چه صحو باشد. سکر باشد و آنکه موصول محبت بود، اگر چه سکر بود صحو باشد»(هجویری، ۱۳۸۰: ۲۳۴). او سکر را به دو گونه تقسیم می‌کند: سکری که به شراب مودت باشد و دیگر سکری که به کأس محبت باشد. «سکر مودتی معلول باشد که تولد آن از رؤیت نعمت بود و سکر محبتی بی علت بود که تولد آن از رؤیت منعم بود. پس هر که نعمت بیند بر خود نبیند. خود را دیده باشد و هر که منعم بیند به وی بیند. خود را ندیده باشد؛ اگر اندر سکرباشد، سکرش صحوباشد»(همان: ۲۳۳). او صحو را بر سکر برتری می‌دهد و می‌گوید که چون سکر فقط تصور فنا است در حالی که صفات باقی است. حجاب است و «صحو جمله دیدار بقا در فنای صفت است و این عین کشف باشد و در جمله اگر کسی را صورت بندد که سکر به فنا نزدیک‌تر بود از صحو، محال باشد از آنچه سکر صفتی است زیادت بر صحو و تا اوصاف بنده روی در زیادت دارد، بی خبر بود»(همان). چون که هجویری جنیدی مذهب است. طبیعی است که همانند جنید صحو را برتر از سکر بداند. همچنین هجویری همانند جنید. بین سکر و صحو به عنوان معلول و فنا و بقا به عنوان علت. رابطه برقرار می‌کند. جنید صحو را مقامی بالاتر از سکر می‌دانست و هجویری نیز در این باره هم عقیدهٔ جنید است و می‌گوید «شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی گاه کودکان است و صحو فناگاه مردان و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم بر موافقت شیخم که کمال

حال صاحب سکر، صحو باشد و کمترین درجه اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود. پس صحوی که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود»(همان :۲۳۲).

بر خلاف هجویری که در تعریف صحو می‌گوید که برتر از سکر و کشف این است، قشیری اعتقاد دارد که صحو، بازگشت است با حال خویش و حس و علم (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱۲) که این عقیده بر خلاف نظر جنید و هجویری است؛ زیرا آن‌ها، صحو را مرحلهٔ برتر از سکر می‌دانند، نه بازگشت از آن. قشیری باز در این معنا می‌گوید که «بنده اندر حال سکر، مشاهد جمال بود و اندر حال صحو به شرط علم بود. آنکه او را نگاه داشته بود نه به تکلف او و اندر صحو نگاه داشته به تصرف او»(همان: ۱۱۴) که در واقع صحو را بازگشتن از فنا به علم معرفی می‌کند. همچنین این حالت صحو به معنای بازگشت به خویشتن را به‌گونه‌ای دیگری نیز در قالب تمثیل بیان می‌کند که «مثل صوفی همچون بر سام است که اولش هذیان است و آخرش سکون و هنگامی که به تمکین رسد، خاموش می‌شود»(جامی، ۱۳۶۶،۳۱۴). در این تعریف اخیر، وجه دیگری نیز به چشم می‌خورد که به هر حال صحو پس از سکر است و بعد از آن به دست می‌آید. در این تعریف، قشیری به عقیدهٔ جنید و هجویری نزدیک می‌شود که صحو را برتر از سکر می‌دانند، ولی در تعریف صحو به کار بردن واژهٔ «بازگشت» چندان صحیح نیست؛ زیرا صحو واقعی که هجویری آن را ناشی از محبت می‌داند، برتر و بعد از سکر است نه بازگشت از سکر به حال علم و هوشیاری؛ زیرا هوشیاری قبل از سکر، غفلت است و اگر بازگشتی باشد بازگشت به صحو غفلت است که هجویری از آن سخن به میان می‌آورد و منظور قشیری از بازگشت رجوع به همان حالت هوشیاری است که قبل از سکر قرار دارد که از نظر هجویری غفلت است؛ یعنی هوشیاری به مسائل مادی است که غفلت از حق به شمار می‌رود ولی صحوِ ناشی از محبت یا صحو واقعی، بعد از سکر قرار می‌گیرد و هوشیاری به حق است. بنابراین، چون قشیری اصطلاح بازگشت را به کار می‌برد منظورش صحو قبل از سکر است؛ به همین سبب، سکر را بر آن برتری می‌دهد.

خواجه عبدالله انصاری در تعریف سکر می‌گوید که «سکر اشاره می‌کند به سقوط خود در وادی مستی و آن از مقامات دوست داران خاصه است که چشمان فنا آن را نپذیرد و منازل علم به آن نرسد»(انصاری، ۱۳۶۱: ۲۰۴). پیر هرات همچنین در بخش «سکر» از

رسالهٔ «محبت نامه» می‌گوید که «مست نه آن است که نداند بد از نیک و نیک از بد؛ مست آن است که نشناسد خود از دوست و دوست از خود. یکی مست شراب و یکی مست ساقی؛ آن یکی فانی و این یکی باقی؛ هر که را مستی روی نموده است، هرگز هوشیار نبوده است. مستی پس از هوشیاری است و پس از عافیت بیماری است» (انصاری، ۱۳۷۱:۱۲۸). اما وی همانند هجویری به صراحت اظهار می‌کند که «صحو بالاتر از سکر است و با مقام بسط نسبتی دارد و صحو مقامی است بالاتر از انتظار از طلب، پاکیزه از حرج؛ زیرا که سکر در حق است و صحو به حق» (انصاری، ۱۳۶۱:۲۰۶). انصاری علاوه بر سکر معتقد به مرتبهٔ بالاتری است که از آن تعبیر به جنون می‌کند. وی دربارهٔ جنون می‌گوید که «جنون در مستی نهایت است و درویشی در بدایت، از وجد آگاهی ای باشد که مرد در او از خود بی آگاهی گردد و جنون آن باشد که مرد در این آگاهی از خود بی خبر و گمراه گردد؛ هر چند آگاهی از خود پیدا است، اما این آگاهی در آن گمراهی زیبا است....مرد در این راه مفتون گردد و در صفت جنون مجنون؛ نه خود باشد که هوش دارد نه با دوست باشد تا وی را گوش دارد. از صورت برخاسته باشد و از صفت کاسته» (انصاری، ۱۳۷۱:۱۲۱).

هنگام بررسی صحو و سکر در عقاید شاگردان جنید، گفتیم که صحو و سکر به خودی خود مرحله‌ای از سلوک نیست؛ بلکه نشان از دو مرحلهٔ سلوک دارد؛ یعنی کسی که در حالت فنا باشد، نشان ظاهری اش این است که گرفتار سکر باشد و آنکه به بقا رسیده باشد، نشان ظاهری اش صحو است. در اثبات این مدعا می‌توان به نظر پیر هرات استناد کرد؛ او در صد میدان که مراحل سلوک را برمی‌شمارد صحبتی از صحو و سکر نمی‌کند؛ زیرا عقیده دارد که آن دو مقام و مرحله نیست، بلکه نشانه است.

احمد غزالی نیز همچون دیگر پیروان این مکتب، صحو را برتر از سکر به شمار می‌آورد. او معتقد است که صاحب صحو در مقام فرح باشد و صاحب قبض در مقام جلال و صاحب سکر در مقام غلبه (غزالی، ۱۳۷۶:۵۷). او در بحر الحقیقه در بیان برتری صحو نسبت به سکر و اینکه صحو پس از سکر است، نه بازگشت از آن، می‌گوید که تنها اصحاب صحو شایستهٔ اقتدا هستند و توصیه می‌کند که «مرد را عبرت باید گرفت که ایشان را مقتدا کسی باشد که در او بهره‌ای نمانده باشد. پس این صاحب صحو باشد

که آن همه در او جمع باشد و او از همه درگذشته است و این دیگران از او شاخ شاخ اند و او جمع است»(همان). غزالی همچون دیگران و بر خلاف قشیری، صحو را بازگشت از سکر نمی‌داند، بلکه آن را عروج کردن از سکر معنی می‌کند و می‌گوید: «چون از وله بیرون آیند، اقتدا کردن را شاید. در این صحو، وی را پدیدار آید، آنچه در وله او را نبوده است و از هر یک تجربه برگیرد و از علم هر یک، حقیقت طلب کند و از صورت هرچیز سرّ باز جوید و در هر چه آن‌گاه (هنگام سکر) متحرک بوده است، اکنون ساکن باشد و در هر چه آن‌گاه نابینا بوده است، اکنون بینا گردد و از احوال دل و سرّ واقف گردد. روزگار هر یک را دریابد. صاحب ارادت بداند. صاحب صدق را بداند... پس کسی را که چندین علوم حاصل آید، برای مدار این راه مقتدایی را شایسته باشد و اقتدا کردن به وی بایسته باشد. آنکه را این علوم نیست، روندهٔ این راه را تعلیم نداند کرد»(غزالی، ۱۳۷٦:۵۵). غزالی سماع را برای صاحب صحو مسلم می‌دارد؛ زیرا معتقد است که او این تجربه‌ها یافته است و او تواند که مریدان را در سماع از صلاح و فساد باز دارد (همان :٥٦).

بنابر آنچه گذشت، مشاهده می‌شود که وجه ممیزهٔ مکتب جنید که صحو و سکر است، در این قرن مورد توجه بیشتر واقع می‌شود و تقریباً همهٔ پیروان این مکتب در این قرن راه جنید و شاگردان او را که معتقد به برتری صحو بر سکر هستند، ادامه می‌دهند و بر عقیدهٔ آن‌هایند و برای این برتری، کسانی همانند هجویری و غزالی، دلایل موثق و قوی‌تری از گذشتگان نیز بیان کرده‌اند.

به این دلیل که مرتبهٔ فنا در سدهٔ ششم، چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد، دربارهٔ صحو و سکر نیز در این سده چندان سخنی در دست نیست، جز روایتی از ابونجیب و عمر سهروردی. عمر سهروردی نیز همچون گذشتگان، سکر را نشانه و نتیجهٔ مقام فنا به شمار می‌آورد. او به تعریف صحو و سکر و رابطهٔ آن با فنا و بقا می‌پردازد و معتقد است که «سکر غلبهٔ سطوات حال است و صحو، رجوع است به ترتیب افعال و تهذیب اقوال. سکر ارباب قلوب را باشد و صحو ارباب حقایق را در حال مکاشفات»(سهروردی، ۱۳٦۴:۱۹۳). بنابراین او نیز همچون قشیری، صحو را رجوع و بازگشت می‌داند در حالی که جنید و عده‌ای دیگر، صحو را صعود از سکر به مرتبهٔ بالاتر به شمار می‌آورند.

ابونجیب سهروردی، دربارهٔ ماهیت سکر و صحو سخنی نمی‌گوید و با توجه به اینکه او دربارهٔ فنا، اظهار عقیده نکرده است و خود صاحب این مقام نبوده است، همین انتظار نیز می‌رود که در باب سکر هم سخنی نگوید. او فقط اشاره می‌کند که سخنی که در حال سکر گفته شود، نمی‌تواند مورد ارجاع و اسناد و ردّ و قبول قرار گیرد. (سهروردی، ۸۵:۱۳٦۳).

۷-۳- غیبت و حضور

در برابر غیبت، بحث حضور مطرح است. از نظر جنید،«حضور، حاضری بود به حق؛ زیرا که سالک چون از خلق غایب بود، به حق حاضر بود؛ بدان معنی که پندارد که حاضر است و آن از غلبهٔ ذکر حق بود بر دل او تابه دل با خدی حاضر باشد. او با حق حاضر باشد بر حسب غیبت از خلق؛ اگر به همگی از خلق غایب باشد به همگی به حق حاضر باشد، چون گویند فلان حاضر است، معنی آن بود که به دل حاضر است با خدای»(قشیری، ۱۱۱:۱۳۴۵).

همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، او غیبت را نوعی خفیف‌تر از فنا می‌داند؛ پس حضور هم نوعی ارتباط با صحو دارد. اما صحو یک مقام است ولی حضور حال است و بنابر دیدگاه جنید، بازگشتن از صحو متصور نیست، اما از «حضور بازگشت متصور است که به حال حس و نفس باز می‌گردد»(همان). در بین شاگردان جنید و پیروان قرن چهارمی مکتب، سخنی در باب غیبت و حضور در دست نیست.

قشیری بین سکر و غیبت رابطه برقرار می‌کند و می‌گوید که «سکر غیبتی بود به واردی قوی و سکر از غیبت زیادت بود»(قشیری، ۱۱۲:۱۳۴۵). به سبب همین رابطهٔ منطقی بین صحو و سکر و غیبت و حضور است که چون در سدهٔ چهارم بحث صحو و سکر از رونق می‌افتد، به تبع آن، غیبت و حضور نیز اصلاً مطرح نمی‌شود. البته در دورهٔ شاگردان جنید نیز بحث غیبت و حضور مطرح نمی‌شود و از آنچه جنید در باب غیبت و حضور و سکر و صحو، تفاوتی نمی‌دیده‌اند. اما جنید تفاوت اندکی بین صحو و حضور ذکر می‌کند و معتقد است که «از صحو بازگشت متصور نیست اما از حضور بازگشت متصور است که به حال حس و نفس باز می‌گردد»(قشیری،۱۱۱:۱۳۴۵).

هجویری می‌گوید «مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا

چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غائب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند و علامت این، اعراض بود از حکم رسوم چنانکه نبی از حرام معصوم باشد. پس غیبت از خود حضور به حق آمد و حضور به حق غیبت از خود»(هجویری، ۱۳۸۰: ۳۱۹). چون که جنید بین غیبت و حضور و سکر و صحو رابطهٔ مستقیم برقرار می‌کند، طبیعی است که حضور را بر غیبت ترجیح دهد. در این راستا، هجویری همراه با نام جنید، چند صوفی دیگر را نام می‌برد که «بر آنند که حضور مقدم بر غیبت است، از آنچه همه جمال‌ها اندر حضور بسته است و غیبت از خود، راهی باشد به حق. چون پیشگاه آمد، راه آفت گردد پس هر که از خود غایب بود لامحاله به حق حاضر بود و فایدهٔ غیبت، حضور است. غیبت بی حضور، جنون باشد و یا غلبه و یا مرگ و غفلت. باید تامقصد این غیبت، حضور باشد و چون مقصود موجود شد، علت ساقط شد»(همان: ۳۲۱). این سخن هجویری که ریزه خوار مکتب جنید است، چندان بعید نیست. بر اساس این برداشت از غیبت و حضور، می‌توان عقیدهٔ جنید دربارهٔ سکری که به صحو منتهی نشود نیز دانست، یعنی که سکر بدون صحو یا سکری به به صحو منتهی نشود، دیوانگی است.

خواجه عبدالله انصاری، دربارهٔ غیبت و حضور در صد میدان بحثی نکرده و آن را از مراحل سلوک به شمار نیاورده است. اما احمد غزالی تنها صحبت از حضور می‌کند و حرفی از غیبت به میان نمی‌آورد که همین مسأله نشان می‌دهد که او نیز همانند جنید و دیگران حضور را هدف و غیبت را وسیله می‌دانسته‌اند؛ چون هدف به دست آمد، وسیله و ابزار را باید به کنار نهاد. او می‌گوید که «گوهر حضور عزیز است. هر متکلفی را ندهند. این حاضری از نماز و روزه و حج فراتر است. بیرون نماز، حاضر را چنان یابی و در نماز همچنان. پس ایشان که این ارادت را از علایق هر دو عالم درچیدند، برای این حضرت را بود. خلایق مر این حاضر را غایب نتوانند کرد، اگرچه در میان خلق است با حق است»(غزالی، ۱۳۷۶: ۳۴) سخن اخیر غزالی، مخالف نظر جنید است که بازگشت از غیبت و حضور را متصور می‌داند.

در سده ششم فقط ابیاتی از سنایی منقول است که اشاره به حضور می‌کند و با توجه به معنای بسیار ساده‌ای که از آن به دست می‌دهد، باید حضور را قبل از عشق به شمار

آورد؛ زیرا حضور بدون ذکر غیبت مقدمهٔ عشق می‌داند:

«حاضر آنگه شوی که در مأمن حاضر دل بود نه حاضر تن
تا در این خطهٔ تکاپویی یا همه پشت یا همه رویی
چون از این خطه یک دو خطوت رفت جان طالب عنان عشق گرفت»
(سنایی، ۱۳۶۸: ۹۶).

۷-۴- جمع و تفرقه

از دیگر بحث‌های مرتبط با حضور و غیبت، مبحث جمع و تفرقه است. بنابر اعتقاد جنید، قرب به حق به همراه وجد و یافت او را، جمع می‌نامد و غیبت از خدا و بازگشت به بشریت را تفرقه می‌داند (عطار، ج ۲، ۱۳۳۶: ۳۰). دربارهٔ این چند اصطلاح یعنی غیبت و حضور و جمع و تفرقه از جنید چندان سخنی در دست نیست. بحث جمع و تفرقه در بین شاگردانش ادامه یافته است و دو تن از صوفیان این دوره، دربارهٔ آن اظهارنظر کرده‌اند.

رودباری جمع را سرّ توحید و تفرقه را زبان توحید می‌داند (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۴۰). این تعریف شبیه سخن جنید است که رسیدن به حق را جمع و بازگشت به بشریت را تفرقه می‌داند. جمع و تفرقه را می‌توان مراحل ابتدایی‌تر از فنا و بقا دانست؛ یعنی هنگامی که فنا و بقا به صورت حال بر سالک وارد می‌شود، از آن تعبیر به جمع و تفرقه می‌شود، اما هنگامی که این حال تبدیل به مقام شد، آن را فنا و بقا می‌نامند؛ زیرا تعاریفی که از این دو نفر ارائه شده است، بسیار به هم نزدیک است. در تأیید این سخن، از نهرجوری روایت در دست است که جمع را عین حق می‌داند، هنگامی که اشیا به آن قیام نماید و تفرقه خلوص باطنی حق است (سلمی، ۱۹۵۳: ۳۸۰). در دیدگاه نهرجوری، تفرقه نه تنها پائین‌تر از جمع نیست، بلکه همانند بقا، نشان بالاتری از سلوک در خود دارد. او تعریف دیگری از جمع و تفرقه دارد و می‌گوید: «جمع آن است که تعلیم داد آدم را علیه السلام از اسماء و تفرقه آن است که از آن علم پراکنده شده و منتشر گشت در باب او» (عطار، ۱۳۷۴: ۵۹۱). در این روایت نیز برتری تفرقه بر جمع از دیدگاه نهرجوری را می‌توان مشاهده کرد.

با توجه به این روایات معدود، می‌توان گفت که از دیدگاه شاگردان جنید، تفرقه برتر

از جمع است و این سخن هر چند در ظاهر با عقیدهٔ جنید متفاوت است، اما در واقع می‌تواند رشد همان ایده باشد؛ زیرا همان طور که در فصل دوم، دربارهٔ دیدگاه‌های جنید گفته شد، علت اینکه او به این مبحث اشاره چندانی نکرده، آن است که معنای جمع و تفرقه را در فنا و بقا بیان کرده و آن دو را به یک معنا پنداشته است.

در سدهٔ چهارم نیز کماکان بحث جمع و تفرقه با همان کمیّت اندک ادامه می‌یابد. علاوه بر عقیدهٔ سراج، که در مبحث توحید به آن اشاره شد، او باز دربارهٔ جمع و تفرقه اظهار نظر کرده است. سراج می‌گوید: جمع و تفرقه دو اسم هستند؛ جمع هماهنگ ساختن متفرقات و تفرقه، پراکنده ساختن مجموعات است. «هرگاه به حالت جمع می‌رسی می‌گویی فقط خدا و لاغیر و هرگاه دچار تفرقه می‌شوی از دنیا و آخرت و هستی سخن می‌گویی» (سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۱). حصری نیز ارتباط نزدیکی بین جمع و تفرقه و بحث توحید و فنا مطرح می‌کند و می‌گوید: «تا مادامی که کون موجود بود، تفرقه موجود بود، پس چون کون مغلوب گشت، حق ظاهر شد و این حقیقت جمع بود که جز حق را نبیند و جز از او سخن نگوید» (عطار، همان: ۲۴۴). بندار بن حسین نیز می‌گوید: «جمع آن است که به حق باشد و تفرقه آن است که برای حق باشد» (ابی نعیم، همان: ۳۸۵). جمع در این تعاریف به مفهوم فنا بسیار نزدیک می‌شود، یعنی اینکه صرفاً خدا دیده شود و خدا در نظر باشد؛ اما تفاوت اندکی که با فنا دارد در آن است که کسی که به جمع رسیده است، خود را فانی نمی‌یابد و با اختیار خود تمام توجه خود را مصروف خدا می‌کند و این شخص صاحب اختیار است؛ اما شخص فانی از خود اختیاری ندارد و گذشته از اینکه همه چیز را خدا می‌بیند، خود را نیز فراموش می‌کند، در حالی که در «جمع» سخنی از فراموشی خود و ترک حواس نیست.

انصاری فقط مبحث جمع را به عنوان میدان پنجاه و نهم مطرح می‌کند و طبیعی است که از تفرقه سخنی به میان نیاورد؛ زیرا جمع از منازل این راه است و تفرقه در برابر آن قرار می‌گیرد و در سلوک، امری منفی به شمار می‌رود.

او جمع را رها شدن از پراکندگی سه چیز می‌داند؛ از پراکنده نشدن دل و نیت و وقت و بیان می‌کند که لازمهٔ جمع دل، نخواستن افزونی، وحشت از خلق و ملالت زندگی است و همچنین جمع نیت باعث شیرینی خدمت و آرزومندی به علم و موافق افتادن قصد

می‌داند و می‌گوید که نشان ناپراکندگی وقت، سه چیز است: حلاوت مناجات، تـولد حکمت و صحت فراست (انصاری، ۱۳٦۰: ۵۰). همچنین در منازل السائرین دربارهٔ جمع می‌گوید «آن است که پراکندگی را از میان بردارد و اشاره را قطع کند»(انصاری، ۲۲۷:۱۳٦۱). همان طور که دیده شد، هر چند که مباحث و تعاریف جمع با توحید و سلوک به صورت کلی ارتباط دارد، ولی مانند گذشتگان رابطهٔ مستقیم بین جمع و توحید برقرار نمی‌کنند.

هجویری با تفصیل بیشتر به این مبحث می‌پردازد و دربارهٔ جمع می‌گوید:«گروهی بر توحید رانند وگروهی بر اوصاف وگروهی بر افعال. آنان که بر توحید رانند،گویند که جمع را دو درجت است: یکی اندر اوصاف حق و دیگر اندر اوصاف بنده؛ آنچه اندر اوصاف حق است آن سرّ توحید است و آنچه اندر توصیف بنده است، آن عبارت از توحید است به صدق نیت. آنان که بر اوصاف رانند گویند که جمع صفت حق است و تفرقه فعل وی وکسب بنده از آن منقطع است، از آنچه در الهیت وی را منازع نیست، اما تفرقه از افعال خداوند است؛ یکی را حکم وجود است و یکی را حکم عدم، یکی را حکم فنا است و یکی را حکم بقا است (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۲۴). به غیر از هجویری توجهی آن‌گونه که باید، به این مبحث نشده است و روایاتی که هجویری بیان می‌کند، دلیل است که این مبحث تا چه اندازه مورد توجه بوده است.

۷-۵- حیرت

حیرت، مبحثی است که سخنی از جنید و دیگر شاگردانش دربارهٔ آن ثبت نشده است و فقط یک سخن از شبلی در این باره به دست آمده است. نقل است که «شبلی را پرسیدند که مرید اگر به حیرت افتاد چه کند؟گفت حیرت دوگونه است. حیرتی که از شدت خوفِ ناشی از زیادی گناهان پدید آید و حیرتی که از کشف زیبایی‌های هستی برای دل‌ها پدیدار می‌گردد»(سراج،۲۴۲:۱۳۸۲). ظاهراً حیرت در بین حلقهٔ درس جنید مطرح نبوده است و ممکن است از دیگر فرقه‌های صوفیانه در این دوره، وارد مباحث این مکتب شده باشد؛ اما به سبب در دست نبودن اثری مدون از این دوره، نمی‌توان به طور قطع و با یقین نظر داد؛ ولی بر اساس مستندات و روایات ثبت شده، اول بار بحث حیرت را در سخنان شبلی می‌بینیم. به غیر از شبلی کسی دیگر از حیرت صحبت

نمی‌کند تا در قرن پنجم، احمد غزالی از حیرت به عنوان مبحثی فرعی سخن به میان می‌آورد. غزالی در بحرالحقیقه می‌گوید:«بحر دوم جلال است و گوهر وی حیرت»(غزالی، ۲۹،۱۳۷٦). بنابراین از دید او حیرت به سبب تجلی جلال بر سالك پیش می‌آید. او معتقد است که در بحر ژرف جلال سفر کردن هیچ دستاوردی به جز حیرت برای غواص ندارد.

انصاری نیز در صدمیدان و دیگر آثارش از حیرت سخنی به میان نمی‌آورد، اما مبحثی جدید به نام دهشت را می‌گشاید. پیر هرات دهشت را معلول انس می‌داند و می‌گوید که دهشت، «در غلبهٔ از خود رها شدن است و از خود جداگشتن»و ادامه می‌دهد که «دهشت آن حال است که تن صبر برنتابد و دل به عقل نپردازد و نظر تمیز را نیابد. تن آنکه صبر بر ندارد که از فراغت دل درماند»(انصاری، ۱۳٦۰:۷۱). او در منازل السائرین دربارهٔ دهشت می‌گوید که «دهشت مبهوت شدنی است که بنده را فراگیرد و غایب شود بر عقل او یا صبر او یا علم او»(انصاری، ۱۳٦۱:۱٦۳)

بنابراین آنچه که انصاری دربارهٔ دهشت می‌گوید با حیرت تفاوتی بنیادی دارد و مشخص می‌شود که منظور او چیز دیگری است. بحث دهشت از ابتکارات او در این مکتب به شمار می‌رود. همان طور که ملاحظه شد در این سده نیز به جز مختصر روایت غزالی، باز به حیرت توجهی شده است و گویی، خاص باورهای این مکتب نیست که جنید نیز آن را مطرح نکرده است و ظاهراً آنچه شبلی دربارهٔ حیرت می‌گوید، برگرفته شده از دیگران است.

۷-٦- هیبت

هیبت از دیگر موضوعات عرفانی در مکتب جنید است که توسط شبلی مطرح می‌شود. در مبحث خوف اشاره شد که خوف به قبض می‌انجامد و قبض به هیبت و همچنین رجا منتهی به بسط می‌شود و بسط به انس می‌رسد. بنابراین هیبت از مراحل والای عرفانی است و در برابر انس قرار دارد. همین طور اشاره شد که جنید، بسط و رجا را برتر از قبض و خوف می‌داند (البته جنید دربارهٔ هیبت اشاره‌ای نکرده است، هر چند بحث انس را مطرح کرده است، ولی چون انس را بیان می‌کند، می‌توان به این نتیجه رسید که انس را برتر از هیبت می‌داند و مسلم است که دربارهٔ هیبت نیز سخنان و ایده‌هایی

داشته است که ثبت نشده است).

قبلاً ذیل مبحث انس، ذکر شد که شبلی انس را مردود می‌شمارد، زیرا انس تنها با هم جنس ممکن است و آنچه که به عنوان انس با حق مطرح می‌شود، فقط یک ادعا و خیال و توهم است (هجویری، ۴۹۱:۱۳۸۰)؛ ولی ظاهراً شبلی، هیبت را برتر از انس می‌داند: زیرا معتقد است که «هیبت،گدازندهٔ دل‌هاست و محبت گدازندهٔ جان‌ها و شوق گدازندهٔ نفس‌هاست»(عطار، ۷۱٦:۱۳۷۴). از این سخن شبلی نکتهٔ دیگری به دست می‌آید که هیبت نتیجهٔ محبت است نه قبض و خوف. بر اساس این سخن می‌توان گفت که او ابتدا شوق را مطرح می‌کند که به محبت ختم می‌شود، سپس محبت را مقدمه‌ای برای هیبت به شمار می‌آورد.

۷-۷- حجاب

حجاب یعنی مانعی که بر سر راه سالک در پیمودن طریق الی الله به وجود می‌آید. آیاتی در قرآن وجود دارد که بیان‌کنندهٔ حجاب بین بنده و خداست؛ مانند: «کَلّاانَّهُم عن ربِهِم یومئذٍ لَمحجوبون»(۱۵ /۸۳). سری سقطی از نخستین صوفیانی است که سخن از حجاب به میان می‌آورد که «اللهم ماعذَّبتنی بشیءٍللخلق فلاتعذِّبنی بذُلِ الحجاب»(سلمی، ۵۱:۱۹۵۳؛ابی نعیم،۱۹٦۷؛ج ۱: ۱۲۰).

جنید چهار حجاب و مانع عمده در راه سالک می‌بیند؛ سه مورد از آن را در جواب شخصی که از او در این باره سؤال کرده است، بیان می‌کند؛ آورده‌اند که شخصی جنید را گفت که پیران خراسان را بر آن یافتم که «حجاب سه است: یک حجاب خلق است و دوم حجاب دنیا و سوم نفس. جواب داد که این حجاب دل عام است، خاص محجوب به چیز دیگری است :رؤیت اعمال و طلب ثواب و رؤیت کرامت. آن که کردار خود را بیند، دل او از الله محجوب سات و آن که پاداش جوید بر آن و آن که از منعم به نعمت نگرد، هم محجوب است»(عطار، ۳۸۸:۱۳۷۰؛جامی، ۸۳:۱۳۷۴).او حجاب چهارم را وجود خود سالک می‌داند و می‌گوید:«اعلم انَّکَ مَحْجوُب عنک بِکَ وَانَّکَ لاتصل الَیْه بِک ولکنَّکَ تصل الَیْهِ به لَانه لَمّا ابدی الیک رویةالاتصال بِه دعاک الی طَلَبَ لَهُ فَطَلَبَهُ» و در ادامه می‌گوید: «اگر با اجتهاد خود برای به دست آوردن آنچه می‌خواهی اقدام کنی، باز در حجاب هستی، مگر اینکه با افتقار در طلب او باشی...

تا با فنا کردنت، تو را به وصال و بقا برساند و به بقای او بقا یابی»(بغدادی، ۵۴:۱۹۶۲).این کلام جنید که می‌گوید به وسیلهٔ خدا می‌توانی به خدا برسی (لکنک تصل الیه به) مقبس از کلام علی(ع) است که می‌فرمایند :عرفت اللّه باللّه.

از میان مریدان جنید، تنها سخن ضبط شده دربارهٔ حجاب از واسطی است که همانند جنید، وجود هر موجود را بزرگترین حجاب راه خدا می‌داند (عطار، ۱۳۳۶،ج ۲۳۱:۲)؛ اما بیشتر از این، سخنی در دست نیست و می‌توان باز بر این باور بود که در این باره نیز نوآوری چندانی در مکتب به وجود نیامده است و فقط به نقل و روایت سخنان جنید بسنده می‌شده است.

بحث حجاب نیز همچون دیگر مباحث این مرحله، در قرن چهارم چندان مورد توجه نیست. فقط دو جمله از حجاب در دست است؛ یکی از راسبی است که بزرگترین حجاب بین بنده و خدا را مشغول شدن به تدبیرهای نفس می‌داند (سلمی، ۵۱۳:۱۹۵۳) و دیگر سخنی از دقاق است که حجاب را غیرت می‌نامد و آن را بزرگترین مانع در راه رسیدن به خدا می‌شمارد (عین القضات، تمهیدات، بی تا: ۳۱۶). در تفسیر سخن دقاق باید گفت که غیرت در واقع توجه به غیر در راستای توجه به محبوب است؛ یعنی اینکه محب علاوه بر محبوب متوجه غیر نیز باشد و به همین سبب حالت غیرت در او ایجاد می‌شود؛ به همین سبب است که دقاق آن را بزرگترین حجاب به شمار می‌آورد؛ زیرا هنگامی که محب به سوی محبوب متوجه است، به غیر از او به هیچ چیزی دیگر نباید توجه کند و اگر حواس او به غیر از محبوب معطوف شود، باعث غیرت می‌شود. بنابراین غیرت در واقع حجابی در راه محبوب است. این دقت دقاق، بسیار جالب و نو و منحصر به فرد است.

سراسر کشف‌المحجوب هجویری و رسالهٔ قشیری و آثار انصاری صحبت از حجاب است، اما هیچ کدام به صراحت، نگفته‌اند که حجاب چیست. علت این امر نیز بسیار واضح است. زیرا هنگامی که جنید در دو قرن پیش به صراحت دربارهٔ حجاب صحبت می‌کند و حجاب‌های چهارگانهٔ سالک را برمی‌شمارد، مسلم است که به درجه‌ای از وضوح رسیده است که دیگر دربارهٔ حجاب صحبت کردن، ضرورتی نداشته است. محمد غزالی نیز همچون جنید، آن را بر چهاربخش تقسیم می‌کند: مال و جاه و

تقلید و معصیت و هر کدام را توضیح می‌دهد (غزالی،۱۳۱۹: ۵۳۳).

هجویری به توضیح مختصری در باب انواع حجاب می‌پردازد. از نظر او حجاب دو نوع است یکی رین است؛ یعنی حجابی بر دل که کشف آن با ایمان ممکن می‌گردد و آن حجاب کفر و ضلالت است و دیگر غین است؛ یعنی حجابی بر دل که به استغفار برخیزد و بر دو گونه است: خفیف و غلیظ. غلیظ خاص اهل غفلت است و کبایر و خفیف خاص همهٔ خلق است و برای رهایی از آن استغفار کافی است، اما برای رهایی از غین غلیظ، توبه‌ای اساسی لازم است (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۶). علاوه بر رین و غین، هجویری اصطلاح دیگری در ارتباط با حجاب تحت عنوان «شرود» به میان می‌کشد که در واقع نوعی رهایی از حجاب به شمار می‌رود. شرود، منحصر به هجویری است و هیچ کدام از دیگر صوفیان این عصر دربارهٔ آن اظهارنظری نکرده‌اند و در معنی آن می‌گوید: «طلب حق باشد به خلاص از آفات و حجب و بیقراری اندران که همه بلای طالب از حجاب افتد(همان: ۵۰۵). پس شرود رهایی از حجاب است در جهت رسیدن به حق.

۷-۸- وجد و سماع

هجویری وجد را اصابت دردی به دل می‌داند که این درد یا از اندوه است یا از شادی و صفت کسی که به وجد رسیده است یا حرکت است در غلیان شوق در حالت حجاب، یا سکون است در حالت مشاهده در حال کشف (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۳۹). دربارهٔ سماع می‌گوید:«مراد آن است که مستمع به حق معنی شنود، نه صوت و دل وی محل وارد حق است؛ پس چون این معنی به دل رسید دل را برانگیزد. آن که اندر آن، متابع حق باشد، محقّق شود و آن که متابع نفس باشد، محجوب باشد. آن‌گاه ثمرهٔ آن سماع کشف باشد و از آنِ این سماع ستر»(همان :۵۲۷).

وجد به دو معنی در عرفان به کار می‌رود: یکی در معنی یافت (یافتِ محبوب) و دیگر در معنی غلیان احساسات که معلول سماع است. جنید وجد را در هر دو معنی به کار برده است؛ هنگامی که می‌گوید مشاهده غرق است و وجد و هلاک (عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۴). منظور او از وجد، یافتن محبوب است؛ اما هنگامی که وجد را انقطاع اوصاف در ظهور ذات در سرور می‌داند (همان) منظورش وجد در غلیان احساسات

است.

جنید با استناد به معنی آیات قرآن، وجد را در معنای یافتن به کار می‌برد. «وجد به گمان من یافتن است؛ زیرا خداوند آن را در این معنا به کار برده است، هنگامی که می‌فرماید: «ووجدوا ما عملوا حاضراً» در معنای یافتن آن است و می‌فرماید: «و ماتَقَدموا لِانفُسَکم مِن خیرٍ تَجِدُوهُ عندَ اللّه» یعنی می‌یابند. می‌فرماید: «حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً» یعنی نیافت آن را؛ هر چیزی که قلب آن را بیابد از غم و شادی، آن وجد است (سراج، ۱۳۸۲: ۱ ۳۰). عطار روایتی دیگر نقل می‌کند: «گفتند ابوسعید خرّاز را به وقت نزع تواجد بسیار بود. جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او جان بپریدی. گفتند این چه مقام است؟ گفت: غایت صحبت و این مقامی عزیز است که جملهٔ عقول را مستغرق گرداند و جملهٔ نفوس را فراموش کند و این عالی‌ترین مقامی است علم معرفت را؛ بنده به جایی رسد که داند که خدای او را دوست دارد، لاجرم این بنده گوید که به حق من بر تو و به جاه من نزد تو و نیز گوید که به دوستی تو مرا. پس گفت: این قومی باشند که بر خدای ناز کنند و انس بدو گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسته بود و ایشان سخن‌هایی گویند که نزدیک عامه شنیع باشد» (همان: ۳۰۵).

در این جملات جنید، چند نکته معلوم می‌شود: اول اینکه وجد را از مراحل والای عرفان می‌شناسد و دوم اینکه ارتباطی بین دو معنی وجد یعنی یافت و شوق برقرار می‌کند و آن دو را از هم جدا نمی‌داند؛ بلکه شادی و شوق و سرور صوفیان (معنی شوق و غلیان احساسات) را معلولِ یافتن محبوب می‌داند. سوم اینکه وجد لازمه و همراه مقام شهود و فنا است و چهارم این مسألهٔ مهم که شطحیات عارفان سکر مسلک را توجیه می‌کند و آن را نشانهٔ کمال آن‌ها می‌داند.

بر اساس این سخنان جنید، معلوم شد که وجد مربوط به مراحل عالی شهود و فنا است و به همین علت ما آن را ذیل بحث شهود آوردیم. وجد (به معنی یافت حق) به هیچ صورت برای بنده قابل تصور نیست، جز به صورت شهود حق؛ یعنی که منتهای سلوک سالکان و سرمنزل همت عارفان برای یافت حق، رسیدن به مرحلهٔ شهود او است؛ وگرنه یافت به هیچ صورت دیگری برای بنده خاکی و محدث قابل تصور نیست؛ چون که احاطت بر حق حتی برای شناخت او نیز ممکن نمی‌گردد؛ چه رسد به اینکه این وجود

حادث به بهانهٔ یافت، معنای دیگری به جز شهود در سر پروراند و یا بخواهد تسلطی بر قدیم یابد.

سماع علت وجد است. اصل وجد، به معنی اضطراب و شوق، از شنیدن معانی اصوات و الحان حاصل می‌شود. جنید دربارهٔ سماع مطالب بسیاری بیان کرده است؛ سخنان او دربارهٔ سماع را در چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱- سماع امری فطری است. دربارهٔ علت سماع از او روایت در دست است؛ از او پرسیدند که «چه حالت است که مرد آرمیده باشد، چون سماع شنود اضطراب در وی پدید آید؟ گفت: حق تعالی ذریّت آدم را در میثاق الست مطاب کرد که «أَلَستُ بِرَبِّکُم»؟ همهٔ ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند، چون درین عالم سماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰۰؛ عطار، ۱۳۷۰: ۳۸۶) بر اساس این روایت، جنید علت سماع را فطرت انسان می‌داند و سماع را امری فطری قلمداد می‌کند.

۲- سماع اگر برای حق در هنگام وجد باشد، رحمت است: دراین باره می‌گوید: بر درویشان در سه وقت رحمت بارد: اول وقت سماع که ایشان سماع کنند الا از حق و برنخیزند الا از وجد؛ دیگر به وقت طعام خوردن؛ زیرا که خوردن ایشان از فاقه بود و سوم به وقت علم گفتن؛ زیرا که ایشان صفت اولیا یاد کنند (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۸۱۶).

۳- سماع شرایطی دارد؛ سماع را به سه چیز حاجت است: به زمان و مکان و اخوان و مقصود او از این سه، تکلف ظاهر و کره [کراهت حضور] مردم و خلوت مکان نبوده است؛ بلکه مقصود او فراغت وقت و خلوت دل و جمعیت حواس ظاهر و حفظ خطرات باطن بوده است که چون کسی را این اسباب حاصل شد برخوردار گردد بر آنچه شنود و اگر این قاعده مختل باشد، هر تکلف که سازد البته ذوق نیابد؛ از آنکه سماع به باطن تعلق دارد و از وی جز اثری به ظاهر نرسد (سراج، ۱۳۸۲: ۳۰۸؛ عبادی مروزی، ۱۳۶۲: ۹۹). روایتی دیگر دربارهٔ اینکه جنید سماع را در شرایط خاصی مجاز می‌شمرده است، در دست است؛ نقل شده است که «جنید در آخر حال سماع نمی‌کرد و گفتند اکنون چرا آن سماع نکنی؟ گفت مَعَ مَن؟ باکه سماع کنم؟ گفتند تَسمَع لنفسکَ. از برای خود بشنو. گفت: عمَّن؟ از که بشنوم» (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۳۰۲). این

روایت نیز نشان می‌دهد که برای سماع آداب و شرایطی لازم می‌شمرده است و دلیل پرهیزش از سماع، شاید فراهم نبودن سه شرط فوق الذکر بوده است.

۴- افراد در سماع دو دسته‌اند: طایفه‌ای که از روی تمییز و حضور قلب می‌شنوند، نسبت به آن غیرت نشان می‌دهند و از آن خارج می‌شوند و طایفه‌ای برای قوت روح می‌شوند و هنگامی که روح قوت گرفت بر آن مقام اشراف می‌یابند که از تدبیر جسم خارج می‌شوند و در آن حال، مستمع به اضطراب و حرکت در می‌آید (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۸۱۵).

۵- سماع حال است که باید خودش بر سالک وارد شود؛ در این رابطه دو روایت از جنید در دست است: اول اینکه می‌گوید: چون مریدی را بینی که سماع را دوست دارد، بدان که از بطالت در او بقیتی باقی مانده است (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۰۸). قبل از جنید، سری و ذوالنون دربارهٔ سماع همین معنی را در نظر داشته‌اند وگفته‌اند: «سماع جز برای عارف متمکن صحیح نیست و مرید مبتدی نباید سماع کند» (مکی، ۱۹۹۵، ج ۱: ۱۲۱). جنید در روایت دیگری می‌گوید که «سماع جوینده را فتنه بود و یابنده را راحت» (همان :۲ ۶۰)؛ یعنی نباید به دنبال سماع رفت بلکه سماع باید بر صوفی عارض شود.

۶- تا حد امکان باید از سماع پرهیز کرد؛ چنان که جنید هم خود سماع نمی‌کرده است و هم مانع از سماع یاران می‌شده است: «ابوبکر مصری گوید که با جنید بودم و ابوالحسن نوری و جماعتی از مشایخ صوفیان. قوّال چیزی می‌خواند. نوری برخاست و رقص می‌کرد. فرا سر جنید رسید گفت :خیز - وی نشسته بود - و این آیت بر او خواند: «انمّا یستجیبُ الذین یَسمَعون»، جنید گفت: و «تری الجبالَ تحسبُها جامدةً و هی تمرُّ مرَّ السَّحاب» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۶۷) همین روایت در حلیةالاولیا نیز با اندکی تفاوت نقل شده است.

او علاوه بر اینکه خود سماع نمی‌کرده است، شاگردان را نیز از آن منع می‌کرده است. در این زمینه دو روایت از او در دست است: روایت اول می‌گوید مریدی را که هنگام شنیدن صحبت او بانگ می‌کرد، از آن کار نهی می‌کند تا جایی که مرید از شدت اضطراب و ممانعت او جان می‌دهد (قشیری، ۱۳۴۵: ۶۱۱). روایت دوم نصیحت او به

جریری است: «از جنید می‌آید که جریری را گفت: اندر حال ابتدای توبه وی، که اگر سلامت دین خواهی و رعایت توبه کنی، اندر سماع صوفیان که کنند منکر مشو و خود را اهل آن مدان تا جوانی و چون پیر شوی مردمان را بزه کار مکن» (هجویری، ۵۳۷:۱۳۸۰). این روایت نشان می‌دهد که جنید هر چند سماع را امری فطری برمی‌شمرده است، اما دربارهٔ سماع نهایت احتیاط را داشته است و از این روایت فهمیده می‌شود که علاوه بر آنکه سماع را مباح نمی‌دانسته، بلکه منظورش از این که می‌گوید: «مردمان را بزه کار مکن» آن است که برای برخی از مردم، سماع می‌تواند گناه نیز باشد و اگر کسی آن‌ها را به سماع وادارد یا آن را مباح کند، آن‌ها را در گناه انداخته است. از رفتار خودش نیز این احتیاط به چشم می‌خورد، اما دربارهٔ اینکه آیا این احتیاط ناشی از اجتهاد فقهی او بوده است یا همراهی و هماهنگی او با شرایط محیط و اجتماع، می‌توان از همین روایت فهمید که بر اساس اجتهاد فقهی، خود به حرام بودن یا لااقل مباح نبودن آن برای همهٔ مردم معتقد بوده است؛ زیرا خود هیچ گاه سماع نمی‌کرده است که از منابع موجود این گونه برداشت می‌شود. اینکه مانع از سماع نمی‌شده است، اما شاگردش را از انجام آن باز می‌دارد، می‌تواند ناشی از شرایط زمانه باشد؛ زیرا سماع در زمان او در بین صوفیان امری پذیرفته شده بوده است تا جائی که شیخی همچون نوری نیز بنا بر روایات، سماع می‌کرده است و سخنانی که دربارهٔ رحمت بودن و علت سماع دارد همه بر اساس عادت معهود بین این قوم گفته است، هر چند با عقیدهٔ شخصی اش مخالف بوده است؛ زیرا او اهل احتیاط و مسامحه است و همین طور که با عقاید فقها و حکما با مواظبت و مدارا برخورد می‌کرده است، با عقاید صوفیان نیز مدارا می‌کند.

برای این دیدگاه جنید دربارهٔ سماع می‌توان دلایلی ذکر کرد؛ از جمله اینکه چون سماع پشتوانه‌ای از آیات و روایات ندارد و گویی از فرهنگ‌های دیگر وارد تصوف اسلامی شده است (عمید زنجانی، ۴۷:۱۳۶۶)، مورد توجه جنید نیست. ذبیح اللّه صفا دربارهٔ منشأ آن می‌گوید: «سماع درویشان را که نظیر آن هم عیناً در میان اهل حق به صورت دل انگیزی موجود است، باید باقی مانده‌ای از ستایش قوای مجرده و خدایان در میان هند و ایرانیان دانست؛ ستایشی که با موسیقی و رقص توأم بود و هنوز هم در معابد هندویی با شکوه و زیبایی تمام باقی است»(صفا،۲۶:۱۹۷۴). از دیگر دلایل

احتیاط جنید دربارهٔ سماع، می‌توان به اوضاع و احوال اجتماعی روزگار جنید اشاره کرد؛ دوره‌ای که فقهای سختگیر، تمام زوایای رفتار دینی مردم، بخصوص صوفیان را زیر نظر داشتند و اوج این رفتار را در واقعهٔ قتل حلاج می‌توان مشاهده کرد و جنید، خود، شاهد این حادثه بوده است و شرایط اجتماع ایجاب می‌کرده است تا با احتیاط بیشتری دربارهٔ برخی از مسائل، از جمله سماع که همیشه مورد انتقاد فقها بوده است، سخن گوید.

هر چند جنید دربارهٔ سماع احتیاط می‌کرده است و بر اساس سخنان او می‌توان مطمئن شد که خود هیچ‌گاه سماع نکرده و یا لااقل بعد از دوران پختگی اش دست به این کار نزده است، ولی خواجه عبدالله انصاری از ابوالحسین مالکی که از شاگردان جنید است، روایت می‌کند که نوری و جنید سماع می‌کرده‌اند که البته خواجه عبدالله انصاری، این امر را بسیار بعید می‌داند و با احتیاط با این روایت مالکی برخورد می‌کند (انصاری، ۱۳٦۲:۴۲۹).

شبلی ظاهر سماع را فتنه می‌داند و باطنش را عبرت و می‌گوید: «هر کس که اشارت دان باشد شنیدن عبرت برایش رواست وگرنه دچار فتنه و بلا خواهد شد»(سراج، ۱۳۸۲، ۳۸؛ قشیری، ۱۳۴۵:۲ ٦۰). کتانی نیز بر همین باور است؛ زیرا می‌گوید: «سماع عوام بر متابعت طبع است» (انصاری، ۱۳٦۲،۴۳۹)؛ یعنی معتقد به دو نوع سماع است، سماعی که از سر هوس است و خاص عوام است و دیگر سماع خواص که از روی هوی و هوس نیست. نهرجوری سماع را مفید حال سالک می‌داند و می‌گوید: «سماع حالی بود که از سر سوزی پدیدار آید و مرد را با سر اسرار برد»(قشیری، ۱۳۴۵:۲ ٦۰). رودباری هر چند خود اهل سماع بوده است، ولی چندان نظر مناسبی به آن ندارد و می‌گوید کاش می‌توانستم کاملاً از آن رها شوم (قشیری، ۱۳۴۵: ٦۰۳؛ سراج، ۱۳۸۲: ۳۰۹؛ عطار،۱۳۳٦،ج ۲: ۳۴۰؛ذهبی، ۱۹۸٦،ج ۱۴: ۵۳٦) و سماع از روی هوس را که کتانی هم به آن اشاره می‌کند، راهبر دوزخ می‌داند (ذهبی، ۱۹۸٦: ۵۳٦؛ عطار، ۱۳۳٦: ج ۲: ۳۴۰).

دربارهٔ وجد یک سخن از رودباری در دست است که آن را مکاشفت اسرار به مشاهدهٔ محبوب معرفی می‌کند (عطار، ۱۳۳٦،ج ۲:۲۴۱)؛اما بین وجد و سماع

رابطه‌ای برقرار نمی‌کند.

در مبحث سماع در بین شاگردان جنید دو دیدگاه است عده‌ای آن را قبیح می‌دانند و هر چند مانند رودباری، خود عامل به آنند، ولی دوست دارند از آن رها شوند و برخی همانند نهرجوری برآنند که سماع حالی است که برای صوفی لازم و ضروری است. آن تأکیدی که جنید برای پرهیز از سماع داشته است در بین شاگردانش چندان مشاهده نمی‌شود و سماع که از دید جنید مکروه بود، از دید چند تن از شاگردانش، به حالیِ مباح بدل شده است.

بر خلاف مباحث پیشین، سماع در سدهٔ چهارم مورد اقبال است و عدهٔ بیشتری از عرفای این دوره دربارهٔ آن به اظهار عقاید خویش پرداخته‌اند. هر چند اقبال عمومی این صوفیان به انجام سماع است، ولی روایاتی نیز می‌رساند که برخی در برابر آن احتیاط را ضروری می‌دانسته‌اند و برای انجامش شرایطی ذکر کرده‌اند. دقاق همانند صوفیان دورهٔ قبل، سماع راستین را آن می‌داند که از روی طبیعت و غریزه شنیده نشود (ابوالخیر، ۱۳۶۷، ج ۱:۲۶۴؛قشیری ،۱۳۴۵: ۲ :۶۰)؛ اما با این حال معتقد است که کسی که سماع نداشته باشد، سمع ندارد و کسی که سمع نداشته باشد، دین ندارد و برای اثبات این ادعایش به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند که «انَّهُم عن السَّمعِ لمعزولون» (۲۱۲ /۲۶) و «قالوالوکنّانَسمَعُ اونَعقَلُ ماکنّافی‌اصحابِ سعیر»(۱۰ /۶۷). او سماع را سفیر و رسولی از جانب حق می‌داند که می‌آید تا اهل حق را به وسیلهٔ حق به سوی حق ببرد (ابوالخیر، همان).

ابوالقاسم مقری نیز اهل سماع را به خطرات آن متوجه می‌کند و می‌گوید:«با اینکه در سماع، لطافت است، اما در آن خطری بزرگ نیز وجود دارد جز برای کسی که با علمی کثیر و حالی صحیح و وجدی غالب، بدون حظ نفس بشنود» (سلمی، ۱۹۵۳: ۵۱۲). به غیر از این دو که در کنار ذکر محاسن سماع، معایب آن را نیز گوشزد می‌کنند، بقیه دربارهٔ سماع نظر کاملاًمثبتی دارند و هیچ در معایب آن لب نمی‌گشایند. حصری می‌گوید «سماع را تشنگی دایم باید و شوق دایم که هر چه بیش خورد، وی را تشنگی بیش بود»(عطار، همان :۲۴۳) و نقل شده است که روزی در بین سخن می‌گوید «سماع باید که متصل بود و دائم، هرگز بریده نشود»(قشیری، ۱۳۴۵: ۴: ۶۰). نصرآبادی

سماع را بسیار دوست داشته است و در برابر جمعی که بر او انکار می‌کنند، می‌گوید سماع بهتر از آنکه بنشیند و غیبت مردمان کنند (سهروردی،۱۳۶۴، ۹۶). ابوعثمان مغربی در بیان نشانهٔ سماع راستین می‌گوید:«هر که سماع دعوی کند و از آواز مرغان و چریدن دد و آواز درها و باد، او را سماع نیفتد، او اندر دعوی دروغزن بود»(قشیری، ۶۰۳).

در قرن پنجم نیز سخنانی در دست است که هر چند سماع انجام می‌شده است، اما مورد تأیید همهٔ صوفیان نبوده است و در این میان دیدگاه‌های محمد غزالی دربارهٔ سماع بیش از دیگران حائز اهمیت است. غزالی معتقد است که «ایزد تعالی را سرّی است در دل آدمی که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن.... سماع خوش و آواز موزون، آن گوهر دل را بجنباند و در وی چیزی پیدا آورد بی آنکه آدمی را در آن اختیاری باشد....پس آواز خوش موزون و متناسب هم شباهتی دارد به عجایب آن عالم؛ بدان سبب که آگاهی در دل پیدا آورد و حرکت و شوقی پدید آورد»(غزالی، ۱۳۶۸: ۴۷۳). در همین راستا می‌گوید که «سماع هیچ چیز را در دل نباشد، بلکه آن را که در دل باشد فرا جنباند»(همان :۴۷۴). بر همین اساس «هر که را در دل، غالب، آتش دوستی حق تعالی بود و بر وی حرام بود»(همان). غزالی دربارهٔ شرایط سماع دقیقاً با جنید بر یک عقیده است که «در سماع سه چیز نگه می‌باید داشت:«زمان و مکان و اخوان؛ هر وقت دل مشغولی باشد یا وقت نماز باشد یا وقت طعام خوردن... سماع بی فایده بود؛ اما مکان چون راهِ گذری یا جای ناخوش و تاریک باشد، همه وقت بشولیده گردد. اما اخوان آن باشد که هر که حاضر بود اهل سماع بود»(همان: ۴۹۷).

ابوسعید با اینکه می‌گوید «هر قُرّایی که او بر سماع درویشان انکار کند، او بطال طریقت است»(ابوالخیر، ۱۳۶۷،ج ۱۰: ۲۹۹)، اما برای سماع شرایطی ذکر می‌کند از جمله اولین شرط آن را داشتن ایمان قوی می‌داند و دیگر اینکه آن را خاص سالکان طریقت می‌داند نه دیگر اشخاص و اظهار می‌کند که «السماعُ محتاجُ الی ایمانِ قوی لاَنَّ اللّه تعالی قال «أن تسمعَ الا من یومنُ بایاتنا»فالسماعُ غذاءُالارواح و شفاءُالاشباحِ والسماعُ لسالکی الطریقِ و من لم یسلکْ الطریقَ لایکون‌له سماعُ بالتحقیق»(همان،۳۰۹).

هجویری با اینکه باب سماع را با طول و تفصیل شرح می‌دهد، اما نسبت به آن با

احتیاط برخورد می‌کند و حکایتی نیز در این زمینه ذکر می‌کند که «وقتی من به مرو بودم. یکی از ائمهٔ اهل حدیث، آنکه معروف‌ترین بود مراگفت: من اندر اباحت سماع کتابی کرده‌ام. گفتم بزرگ مصیبتی که اندر دین پدید آمد که خواجهٔ امام، لهوی که اصل همهٔ فسق‌هاست حلال کرد. مراگفت تو اگر حلال نمی‌داری چرا می‌کنی؟ گفتم حکم این بر وجوه است، بر یک چیز قطع نتوان کرد. اگر تأثیر اندر دل حلال بود، سماع حلال بود و اگر حرام، حرام و اگر مباح، مباح. چیزی راکه حکم ظاهرش فسق است و اندر باطن حالش بر وجوه است اطلاق آن به یک چیز محال بود»(هجویری، ۱۳۸۰: ۵۲۴).

قشیری نیز در این باره حکایتی از دقاق نیز نقل می‌کند که بیانگراعتقاد واقعی او است؛ او می‌گوید«از استاد ابوعلی چندبار به دفعات طلب رخصتی جستم در سماع. چیزی جواب داد که آن جواب اشارتی بود بر ترک آن، پس از آنکه در آن معاودتی کرده آمد، گفت پیران گفته‌اند هر چه دل تو با خدای جمع کند باکی نیست بدان»(قشیری، ۱۳۴۵: ٦۱۹) و خود سماع را به اقسامی تقسیم می‌کند:«سماع به شرط علم و صحو، و می‌گوید که شرط مستمع این سماع آن است که اسماء و صفات داند و اگر نداند، اندر کفر محض افتد و سماعی بود به شرط حال، خداوند او باید که از آثار بشریت فانی گشته باشد و از آثار حظوظ پاک بود به ظهور احکام حقیقت»(همان: ٦۰۳).

انصاری بدون بیان حلال یا حرام بودن سماع، آن را به سه درجه تقسیم می‌کند: «سماع عامه، سماع خاصه و سماع خاصهٔ خاصگان که از کشف آید و علت و نقصان را بشوید و ابد را با ازل پیوند دهد و نهایات را به اول برگرداند»(انصاری، ۱۳٦۱: ۴۵). در برابر دیگران که احتیاط خویش در باب سماع را بیان کرده‌اند، سکوت انصاری در این مورد جای بسی تعجب است، ولی از این جملاتش اهمیت سماع و لزوم آن، آشکار می‌شود. بر خلاف دیگران که از سماع تعریف ارائه نکرده‌اند و تنها به عکس العمل‌های آن پرداخته‌اند، او می‌گوید که «سماع بیدار کردن است از خواب و جنبانیدن است از آرام و آب دادن است کشته را تا خفته کیست و آرامیده کیست و کشته کیست. سماع زنده کننده است»(انصاری، ۱۳٦۰: ٦٦) که این سخن او نیز نشان از پذیرش و رغبت به سماع است.

دربارهٔ وجد سخنان کمتری بیان شده است. قشیری تعریفی از وجد ارائه می‌دهد که

آن را در حد یک حال نزول می‌دهد. او می‌گوید «وجد آن بود که به دل تو آید بی تکلف تو»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۰۰)اما انصاری وجد را در یک مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌دهد و در شرح آن می‌گوید:«وجد شعله‌ای است که فروزان شده است از دیدار به دیدار چیزی شورانگیز و بر سه درجه است. وجدی که عارض شود و از آن برخوردار شود یا گواه سمع یا گواه دیدار یا گواه پندار و اثر آن بر صاحبش بماند یا نماند، دوم وجدی که روح از آن برخوردار شود و سوم وجدی که بنده را از دست دو جهان برباید» (انصاری، ۱۳۶۱:۱۶۲). او معتقد است که وجد یکی از میدان‌های والای سلوک است و آن را در میدان هشتاد و نهم ذکر می‌کند، همان طور که سماع را از مراحل والای سلوک و در میدان هشتاد و هفتم ذکر کرده بود. او وجد را به سه دستهٔ دیگر تقسیم می‌کند: «وجدی که نفس راست که بر عقل زور کند و صبر از آن هزیمت شود و نهانی‌ها آشکار شود که وجد معنوی است. وجد دل که بر طاقت زور کند تا حرکت کند و بانگ کند و جامه بدرد و این وجد معنوی است. اما آن وجد که جان را افتد حظ وی از حق، نقد کند و نفس وی را در حقیقت غرق کند و جان وی آهنگ بریدن کند. این واجد منظور است که حق به وی نگریسته است»(همان، ۱۳۶۰:۶۷).

جنید ارتباطی بین وجد و سماع ایجاد نمی‌کند. شاگردان و همچنین پیروانش در قرن چهارم نیز سخن از وجد به میان نمی‌آورند؛ اما در این دوره در آثار هجویری، وجد و سماع با هم ارتباط می‌یابند. او وجد را بعد از سماع بیان می‌کند و دو معنی برای آن ذکر می‌کند. یک معنی آنکه مولود سماع است و معنی دیگرش که به عقیدهٔ جنید نزدیکتر است و به معنی «یافت»به کار رفته است (هجویری، ۱۳۸۰:۵۳۸). او علاوه بر این دو معنی، معنی دیگر وجد را که به معنای اندوه است، نیز در نظر می‌گیرد و در این راستا تفاوت آن را با حزن بیان می‌کند که حزن نام اندوهی است که اندر نصیب خود باشد و وجد نام اندوهی است که اندر نصیب غیر باشد بر وجه محبت (همان :۵۳۹). او عقیدهٔ خود دربارهٔ وجد را به این صورت بیان می‌کند که «وجد اصابت الهی باشد مر دل را یا از فرح یا از ترح (اندوه) یا از طرب یا از تعب و وجود، ازالت غمی است از دل و صفت واجد اما حرکت بود اندر غلیان شوق اندر حال حجاب و اما سکون اندر حال مشاهدت اندر حال کشف. اما زفیر، اما نفیر، اما انین، اما حنین»(همان). او میان وجد و وجود تفاوت

قائل می‌شود و در این باره نظر دیگر عرفا را بیان می‌کند که برخی وجد را صفت مرید می‌دانند و وجود را صفت عارف و عده‌ای بر خلاف آن هستند؛ ولی خودش، وجود را برتر از وجد می‌داند (همان: ۵۴۰).

بنابراین بحث سماع در سدهٔ پنجم، نسبت به قرن گذشته اندکی تعدیل می‌شود و آن اقبال فوق العاده‌ای که در قرن چهارم دیده می‌شد، تا اندازه‌ای مهار می‌شود و دوباره بحث‌هایی پیرامون جایز و حرام بودن سماع پیش می‌آید و به هر حال در جواز آن تلاش می‌شود و سماع را در شرایط خاص و برای عده‌ای مشخص مجاز می‌شمارند. بحث وجد نیز پس از جنید، دوباره مورد توجه قرار می‌گیرد و هجویری حق آن را ادا می‌کند و با توضیح و تفسیر کامل به بیان آن و انواعش می‌پردازد.

در سدهٔ ششم، با توجه به محیط خفقان آور بغداد، دیگر مانند سدهٔ چهارم و پنجم با حرص و ولع از سماع سخن گفته نمی‌شود و تحریک و ترغیب به آن صورت نمی‌گیرد، بلکه تمام سخنانی که دربارهٔ سماع در دست است، جانب احتیاط را در انجام آن ملحوظ داشته‌اند.

نجم‌الدین کبری در انجام سماع سه شرط را ذکر می‌کنند که کاملاً برگرفته شده از سخنان جنید در باب سماع است (سراج، ۱۳۸۲: ۳۰۸). او می‌گوید «سماع را از سه چیز لابد است: زمان، مکان و اخوان. مکان جایی باید فراخ تا دیدهٔ اغیار بر جماعت نیفتد. اما زمان، مرید باید که وقت سماع شناسد از روی ظاهر در شب بهتر از روز؛ زیرا که در روز تکثر مردم باشد، مرید باید که از مخالفان و اضداد بپرهیزد و سماع الا با جنس خود نکند» (نجم‌الدین کبری ۱۳٦۳: ۳۵) همهٔ این سه مورد برای حفظ و مخفی نگاه داشتن سماع و در نتیجه متهم نشدن از طرف رقبا و مخالفان است. جنید هم که در بغداد با همان موقعیت اجتماعی زندگی می‌کند، همین سه شرط را برای سماع ضروری می‌داند، ولی ابونصر سراج طوسی که نمایندهٔ خراسان است و از حال و هوای بغداد به دور بوده است، واقعیت سخن جنید را پوشانده است و آن را تأویل کرده است که «مقصود از این سه (سه شرط سماع که جنید بیان کرده، یعنی مکان و زمان و احوال)، تکلف ظاهر و کُره (کراهت حضور) مردم و خلوت مکان نبوده است، بلکه مقصود او، فراغت وقت و خلوت دل و جمعیت ظاهر و حفظ خطرات باطن بوده است» (سراج، ۱۳۸۳: ۳۰۸).

همچنین نجم‌الدین در انجام سماع می‌گوید «باید که سماع به تکلف نکند و پیش او باز نرود و چون پدید آید بر غفلت ننشیند و وقت خود با حق تعالی نگاه دارد و چون واردی بر او درآید، تا تواند آرام گیرد و چون واردی قوی بدو وی را بجنباند، به تکلف نجنبد که برکت از وقت او برود و بدان نرسد»(نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۳۵).

ابونجیب سهروردی نیز برای موجه جلوه دادن سماع می‌گوید: «چون مجلس سماع اتفاق افتد، اقتدا به قرآن باید کرد و ختم نیز بدان... کراهیت است مرید را که سماع غزل کند و اوصاف خد و زلف و خال که آن بعید الغور است»(سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۴۷). عبدالقادر گیلانی هم سماع را با احتیاط مطرح می‌کند که از «آداب فقراء آن است که در سماع تکلف نکند و به اختیار خود به سراغ آن نروند و اگر اتفاق افتد و از شرایط مستمع آن است که به شرط ادب شنود و خدا را در دل ذکر گوید و قلب خویش را از طوارق غفلت و نسیان نگاه دارد»(گیلانی، بی تا، جزء ۲: ۱۷۹).

حتی سنایی هم که در محیط خراسان است، سماع ظاهر را جایز نمی‌داند و معتقد است که باید به جان سماع کرد که عدم توصیهٔ سماع ظاهر باز دلیلی از وضعیت اجتماع این دوره است. او می‌گوید:

«در طریقت که شرط جان سپری است — نعرهٔ بیهده خری و تری است
مرد دانا به جان سماع کند — حرف و ظرفش همه وداع کند
جان از او خط خویش برگیرد — کارها جملگی ز سر گیرد
حال کان از مراد و زرق بود — همچون فرعون و بانگ غرق بود»
(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۸۴).

۷-۹- اشاره

از دیگر مباحث ابتکاری شاگردان جنید می‌توان «اشاره» را بیان کرد. مبتکر بحث اشاره در این مکتب، رودباری است. او در تعریف اشاره می‌گوید: «بیان کردن ضمنی یافت مشارالیه است»(ابی نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۳۵۷)؛ یعنی که عارف به طور ضمنی به آنچه که در سلوک خویش یافته است اشاره می‌کند و در ادامه می‌گوید که اشاره با واقعیت یافت، بسیار فاصله دارد؛ زیرا که اشاره نیازمند علل است و عین حقیقت از علت مبرا است (همان). البته دربارهٔ بحث اشاره از جنید نیز روایتی در دست است که سائلی از

او دربارهٔ اشاره می‌پرسد و او روی به آسمان می‌کند و سائل می‌گوید ای ابوالقاسم بدو اشاره مکن چه او از این هم به تو نزدیک‌تر است (سراج، ۱۳۸۲: ۲۶۱).

تا قرن پنجم سخنی در این باره به دست نیامده است. در این قرن هجویری بحث اشاره را مطرح و در تعریف آن می‌گوید: «اخبار غیر از مراد، بی عبارت لسان»(هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۰)و دو مبحث دیگر نزدیک به معنای اشاره نیز توضیح می‌دهد یکی ایماء و دیگر نجوی است. تعریف هجویری از اشاره شبیه آن چیزی است که رودباری در این موضوع گفته است. او در تعریف ایماء تقریباً همانند اشاره می‌گوید که «تعریض خطاب بی اشارت عبارت است»(همان) و دربارهٔ نجوی با اندکی تغییر مفهوم، آن را نهفتن آفات از اطلاع غیر می‌داند (همان). این مباحث در این مکتب و ظاهراً در عرصهٔ تصوف اسلامی، جدید است که با دقت در مباحث کلی‌تر عرفانی به دست آمده است و در این سده فراتر از این تک جملات توضیح و شرحی در دست نیست.

۷-۱۰-کرامت

هر چند جنید مستقیماً به کرامت اشاره‌ای نکرده است، اما کراماتی را به او منسوب کرده‌اند. سکوت او در این باره نشان دهندهٔ این واقعیت است که او کرامت را نمی‌پذیرفته است و برای آن، چندان ارزشی قائل نبوده است. همین ایده را در بین سخنان بازمانده از مرتعش می‌توان مشاهده کرد؛ عطار نقل کرده است که «او را گفتند فلان کس بر سر آب می‌رود. گفت آن را که خدای توفیق دهد که مخالفت هوای خود کند، بزرگ‌تر از آن بود که در هوا پرد و بر آب رود»(عطار، ۱۳۷۴: ۵۹۸).

عدم توجه به بحث کرامت، واقعیت دیگری را بیان می‌کند و آن کذب بودن بسیاری از روایاتی است که در کتاب‌های صوفیانهٔ قرون بعد، دربارهٔ بزرگان تصوف گنجانده شده است. حجم عظیمی از تذکره‌های صوفیانهٔ قرن پنج و شش و بعد از آن به کرامات بزرگان تصوف اختصاص یافته است. بی توجهی جنید و شاگردانش به کرامت نشان می‌دهد که این کرامات عدیده که به صوفیان و بزرگان و شیوخ منسوب است، ساخته و پرداختهٔ اذهان عوامانهٔ صوفیان است که سعی در بزرگ داشتن مشایخ این طایفه کرده‌اند. این مستندات، نشان می‌دهد که تا پایان قرن سوم و اوایل قرن چهارم، یعنی

دوران جنید و شاگردانش، چندان بحثی دربارهٔ کرامت و کارهای خارق العاده در میان نبوده است.

کرامت خاص اولیاء است، گفته شد که جنید دربارهٔ کرامت سکوت کرده است و این سنت در بین شاگردانش نیز ادامه یافته است. بخصوص که مرتعش به صراحت کرامت را رد می‌کند و برای آن ارزشی قائل نیست. بی اهمیتی کرامت در این مکتب باعث می‌شود که در قرن چهارم همه دربارهٔ آن سکوت کنند. در قرن پنجم به جز هجویری که در بیان حال اولیاء به اثبات کرامت برای آن‌ها پرداخته است و سخن مختصری از قشیری و مختصری از محمدغزالی، توجه زیادی به این مبحث نشده است و خصیصه اصلی مکتب که بی توجهی به این امر است، به جز در عقاید هجویری و غزالی، در عقیدهٔ دیگران کاملاً مشهود است.

قشیری دربارهٔ کرامت با احتیاط، چند جمله بیان می‌کند که «پیدا آمدن کرامات بر اولیاء جایز است و دلیل بر جواز آن، آن است که هر کار که بودن آن صورت بندد در عقل و حاصل شدن آن اداکند بر داشتن اصلی از اصول آن، واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقدور حق تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن، و پدید آمدن کرامات نشان صدق آن کس بود که بر وی ظاهر گردد اندر احوال و هر که صادق نبود، روا نبود که بر وی ظاهر گردد»(قشیری، ٦۲۲:۱۳۴۵). همین چند جملهٔ مختصر می‌رساند که کرامت چندان مورد تأیید قشیری نیست؛ اما با استناد به قدرت خداوند، آن را منتفی نمی‌داند. محمد غزالی به کرامت معتقد است و بر این باور است که کرامات اولیاء به تحقیق آغاز کار پیامبران است (غزالی، ۸۹:۱۳۴۸).

هجویری نیز کرامت را خاص اولیا می‌داند و کرامت را برای این عده اثبات می‌کند. او نیز همچون قشیری بااین عبارت شروع می‌کند «بدان که ظهور کرامات جایز است تعالی و تقدس و اظهار آن متنافی هیچ اصلی نیست از اصول شرع. کرامت، علامت صدق ولی بود و ظهور آن بر کاذب روا نباشد و آن فعلی بود ناقص عادت اندر حال بقاء تکلیف»(هجویری، ۲۷٦:۱۳۸۰). آنچه که هجویری در باب کرامت می‌گوید و همچنین دلیلی که ذکر می‌کند، کاملاً منطبق بر سخنان قشیری است و احتمال اخذ یکی از

دیگری را به ذهن می‌رساند، ولی تفاوت آنان در این است که هجویری بیش از بیست و هفت صفحه به این مبحث اختصاص می‌دهد و در این صفحات به تعریف این مبحث و اثبات آن و تفاوت آن با معجزه و آنچه که غیرمسلمان انجام می‌دهد و ذکر کرامات بسیاری که از مشایخ به ثبت رسیده است، می‌پردازد. این اقدام هجویری شروع مبحثی در عرفان اسلامی است که منجر به وضعیتی می‌شود که در قرون بعد، حجم عظیمی از کتب و تراجم و تذکره‌های صوفیان، به انتساب کارهای خارق العاده به مشایخ تصوف اختصاص می‌یابد و چون این امور و انتساب آن‌ها انسان خارج از حیطهٔ عقل عامه است، همیشه به عنوان نقطه ضعفی برای صوفیان به شمار آمده که از این جانب بـه آن‌هـا تاخته‌اند و عرفان و تصوف اسلامی را به واسطهٔ این حکایات، امری خرافی به شـمار آورده‌اند.

با توجه به محیط جامعه و گسترش تعصبات در سدهٔ ششم مسلم است که کسی را پروای توجه به کرامت نباشد؛ زیرا چشمان ناظر و زبان‌های ناقد نه تـنها جـرأت ابـراز کرامت را نمی‌داده‌اند، حتی قلم‌ها را از نوشتن دربارهٔ آن باز داشته‌اند و تنها جملهٔ این سده دربارهٔ کرامت، اثبات ادعای ماست که گیلانی می‌گوید «از شرایط ولایت کتمان کرامت است»(گیلانی، همان: ۱٦۳). پنهان کردن کرامت خود دلیل گویای حوادث و تنگناهای این قرن برای ممانعت از یکه تازی‌های صوفیانه و تقدس سازی آنان برای مشایخ خود است.

۷-۱۱- شاهد

اصطلاح شاهد در قرن پنجم برای نخستین بار مطرح و در رسـالهٔ قشـیری دیـده می‌شود. او دربارهٔ شاهد و در توضیح آن می‌گوید: «به شاهد آن خواهند که اندر دل مردم بود؛ آنچه بر وی غلبه دارد ذکر آن، تا چنان پندارد که وی را بیند و اگر از وی غایب بود و هر چه بر دل مردم مستولی بود و غلبه دارد، آن شاهد او بود. اگر علم غلبه دارد، شاهد علم بود و اگر وجد غلبه دارد، شاهد وجد بود. معنی شاهد حاضر بود؛ هر چه حاضر دل تو است، شاهد تو است»(قشیری، ۱۳۴۵: ۱۳۰). توضیح قشیری دارای وضوح کافی است و مسلماً مبتکر این بحث، خود او نیست و آن را از دیگر منابع اخذ کرده است و به مرحله‌ای از وضوح و آشکاری بوده است که از آن تعریفی روشن ارائه

می‌دهد و نوع بیانش دربارهٔ شاهد نیز گواهی گویا از آن است که هر چند ممکن است این اصطلاح قبل از او ثبت نشده باشد، اما در بین این طایفه رواج داشته است.

۷-۱۲- قرب و بعد

منظور این طایفه از قرب نزدیکی به خداست و از بعد دوری از خدا را اراده می‌کنند. هر چند که مورد توجه دیگران بوده و هدف اصلی سلوک در مراحل ابتدایی خودش، قرب است، اما تا سدهٔ پنجم، کسی مستقیماً به این مبحث توجهی نشان نداده است و قشیری فتح باب سخن کرده است. او دربارهٔ این اصطلاحات می‌گوید که «قرب نزدیکی [به خدا] بود به طاعت و متصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت وی، اما بُعد، آوردن مخالفت بود و برگشتن از طاعت و اولِ بُعد، دوری بود از توفیق. پس از آن بُعد بود از تحقیق. قرب بنده اول به ایمان بود و باور داشتن بود خدای را، پس قرب بود به احسان وی و تحقیق وی و قرب سبحانه از بنده آن است که او را به شناخت خود مخصوص گردانید. امروز به معرفت و فردا او را در آخرت گرامی گردانید به مشاهدت و عیان و قرب بنده نبود به حق مگر به بعدش از خلق و این صفت دل‌ها بود»(قشیری، ۱۲۵:۱۳۴۵). با توجه به این سخن قشیری، قرب را می‌توان از حالات به شمار آورد؛ زیرا اگر از مقامات و منازل این طریقت بود، خواجه عبدالله انصاری در صد میدان به آن اشاره‌ای می‌کرد.

۷-۱۳- تجلی

مبحث تجلی در سدهٔ پنجم در رابطه با مشاهده مطرح شد و در قرن ششم تنها عمر سهروردی به آن پرداخته است. او تجلیات را به سه قسم منقسم می‌کند: «اول تجلی ذات و آن وقتی تواند بود که از وجود سالک، هیچ بقیه و اثری نماند و از صفات بشری هیچ صبابه‌ای باقی نباشد. بقای بعد الفنا، ذات حادث را مستعدّ تحمل تجلی ذات قدیم گرداند. دوم تجلی صفات و علامتش آن است که به هر صفتی از صفات که تجلی کند، بنده را خشوع و خضوع روی نماید و سوم تجلی افعال و علامتش آنکه اضافهٔ خیر و شر و نفع و ضر از افعال، ساقط گرداند و رقم تأثیر و تقدیر از افعال مخلوق بردارد»(سهروردی، ۳۵:۱۳٦۵).

۷-۱۴- حیا

حیا از ابتکارات سدهٔ ششم است[1] و در سخنان ابونجیب سهروردی دیده می‌شود و احتمالاً مبتکر این مبحث خود ابونجیب سهروردی است و از طریق اوست که در سخنان شاگرد و برادرزاده‌اش یعنی عمرسهروردی نیز وارد می‌شود.

ابونجیب حیا را از احوال می‌داند و دربارهٔ آن می‌گوید: «بازداشتن دل است از گستاخی و این از بهر آن است که نزدیکی اقتضای این احوال کند و از ایشان هست که در احوال نزدیکی نظر به عظمت خدای کند و هیبت او تا ترس و شرم به او غالب شود و کس باشد که نظر بر لطف خدای و احسان قدیم او کند تا بر دل او محبت و رجا غالب شود»(سهروردی، ۷۷:۱۳٦۲). با توجه به این تعریف، حیا با مبحث خوف و قبض و هیبت ارتباط می‌یابد و شاید بتوان آن را مبحثی فراتر از قبض و فروتر از هیبت به شمار آورد. در سخن عمر سهروردی هم ابهامی است که مشخص نمی‌شود منظور او از حیا چیست و همین که به آن اشاره کرده است، دلیل است که در این سده مورد توجه عده‌ای بوده است. او نیز حیا را از جملهٔ احوال می‌داند و آن را در برابر انس قرار می‌دهد و معتقد است که حیا از مطالعهٔ ارواح ظاهر شود و انس از لذت ارواح (سهروردی، ۱۸۹:۱۳٦۴) و به همین دلیل که آن را در برابر انس قرار می‌دهد، می‌توان معتقد شد که شاید منظورش از حیا هیبت است.

۱- البته در سدهٔ پنجم خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین به حیا اشاره‌ای دارد.

فصل چهارم

نتایج

مباحث صوفیانهٔ قبل از جنید، چندان رشدی نداشته است و بیشتر به زهد نزدیک است و دارای مفهوم بسیار ابتدایی است. او با نکته بینی‌های خود، بسیاری مباحث عرفانی اسلام را چنان عمق و غنایی می‌بخشد که آنچه از طریق استادانش به او رسیده است با آنچه از او به شاگردانش می‌رسد، تفاوتی آشکار دارد و این تفاوت و تحول شگرف، صرفاً مدیون کیاست و دقت و تعمق او در وادی مفاهیم عرفانی است؛ به گونه‌ای که نازک اندیشی‌های او را در بین صوفیان کمتر می‌توان دید. تعداد مباحث عرفانی که او دربارهٔ آن به اظهار عقیده پرداخته است و به چهل و چهار مبحث می‌رسد؛ البته دربارهٔ برخی از آن مباحث توضیح کمتری داده است؛ همانند جمع و تفرقه، قبض و بسط و برخی دیگر را با تفصیل بیشتر شرح کرده است؛ مانند مبحث توحید، صوفی و تصوف، صحو و سکر و پیروی از قرآن و سنت.

آنچه در عقاید جنید مهم به نظر می‌رسد، آن است که تمام عقاید و سخنان او مبتنی بر شریعت است؛ چه آیات قرآن و چه احادیث پیامبر(ص). کمتر سخنی از جنید را می‌توان یافت که پشتوانه‌اش آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از رسول(ص) نباشد. بعد از قرآن و احادیث پیامبر(ص) بیشترین توجه او برای اخذ مفاهیم عرفانی، معطوف به امیرالمومنین علی(ع) است.

در بین شاگردانش، تنها شبلی وگهگاهی واسطی نکته بینی‌هایی همانند جنید دارند و عقاید بقیه، دارای عمق و برجستگی چندانی نیست. از نظر عمق مطالب و دقت در تعاریف، شبلی را می‌توان میراث دار واقعی جنید به شمار آورد. همان برجستگی‌ها و توجهاتی که در سخنان جنید وجود دارد؛ مانند اهمیت دادن به مبحث توحید، دیدگاهش دربارهٔ سکر و صحو، تصوف و صوفی، پیروی از شریعت را در سخنان شبلی می‌توان مشاهده کرد.

در بین شاگردان جنید، مبحث حزن مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد و حیرت نیز برای نخستین بار در این مکتب وارد می‌شود.

در سدهٔ چهارم، آراء و عقاید این مکتب از نظر کمی چندان رشدی ندارد و از نظر کیفی تا حدی گرفتار افول می‌شود؛ مثلاً دربارهٔ یقین در این دوره هیچ سخنی در دست نیست. طمأنینه و شوق و مخصوصاً ملامت برای نخستین بار مطرح می‌شود. مهم‌ترین علت پیدایش مبحث ملامت در این قرن را شیوع مکتب جنید در خراسان و برخورد با پیروان حمدون قصار می‌توان دانست. در این سده تمایل بیشتری به سماع وجود دارد و برای نخستین بار سخنی دربارهٔ عشق (که البته در رد مبحث عشق است) از ابوعلی دقاق، استاد قشیری، به دست آمده است.

در سدهٔ پنجم، اصول و مباحث مکتب جنید نسبت به سدهٔ چهارم هم از نظر کیفیت و هم از نظر کمیت به تعالی و نهایت رشد و نمو می‌رسد. تعداد مباحث مطرح شده در این قرن به بیش از یکصد و بیست مبحث می‌رسد که این کثرت ناشی از دقت برخی از صوفیان، مانند خواجه عبدالله انصاری است که مباحث گذشته را با نکته بینی خود منقسم به اقسام جدیدی می‌کنند؛ مثلاً از مبحث مشاهده، دو مبحث جدید مکاشفه و محاضره پدید می‌آید و از مبحث اشاره، ایماء به وجود می‌آید. در این سده توجه به کرامت عارفان مورد توجه خاصی قرار می‌گیرد و کرامات زیادی در کتب این دوره به بزرگان عرفان و تصوف نسبت می‌دهند که در گذشته چندان مورد توجه نبوده است. مبحث عشق که حاصل رشد محبت است، توسط احمد غزالی، محمد غزالی و خواجه عبدالله انصاری برای نخستین بار در این مکتب مطرح می‌شود.

در سدهٔ ششم، دوباره حوزهٔ تعلیم این مکتب در بغداد گسترش بیشتری می‌یابد و

پیروان بیشتری در این ناحیه پیدا می‌کند؛ به همین سبب، شرایط اجتماعی و بسترهای رشد و تحول این مکتب نیز گرفتار دگرگونی می‌شود. در بغداد، فقها پیوسته رفتار تمام اقشار جامعه از جمله صوفیان را تحت کنترل داشته‌اند. دوباره عرصه بر پیروان این مکتب تنگ می‌شود و به همین سبب بسیاری از اصطلاحات خاص تصوف مانند ملامت، شرب و ذوق، طوارق، طمس، لوایح و... که در قرن چهارم و پنجم از محیط آزاد خراسان، وارد این مکتب شده بود، یکباره گرفتار فراموشی می‌شود و عرفان و تصوف در آثار بزرگان این دوره مانند گیلانی و ابونجیب سهروردی و عمر سهروردی رنگ زهد به خود می‌گیرد و از نظر کیفی عرفان اسلامی مخصوصاً تعالیم این مکتب گرفتار زوال می‌شود؛ اما در عین حال در این قرن با ظهور این افراد، پایان مکتب جنید به شمار می‌رود و بعد از آن، این مکتب را با اسامی جدید و آموزه‌هایی که در سدهٔ ششم دوباره پایه ریزی می‌شود، باید دنبال کرد.

از مهمترین ویژگی‌های این دوره رونق گرفتن مبحث عشق است. مبحث عشق که در سدهٔ پنجم توسط انصاری وغزالی مطرح می‌شود و در این قرن به رونق می‌رسد و حتی در آثار برخی از نویسندگان، در کنار محبت قرار می‌گیرد، نه در ادامهٔ آن. عشق در آثار عارفانی همچون سنایی در تقابل با عقل مطرح می‌شود.

از دیگر مباحث مهم و درخور توجه این دوره مطرح ساختن نظریهٔ وحدت وجود است. بن مایه‌های این ایده را در سخنان جنید می‌توان به وضوح مشاهده کرد. در این سده، عین القضات همدانی مباحثی را مطرح می‌کند که بسیار شبیه وحدت وجود ابن عربی است.

گفته شد که به سبب بازگشت مکتب به بغداد نظارت و کنترل فقها هم بر صوفیه بیشتر شد و به سبب همین مسأله، عین القضات که از صوفیان بلند پرواز ایرانی است و دست پروردهٔ احمد غزالی، به سبب ایراد اندیشه‌هایی تکفیر شد و وی را محکوم به اعدام کردند و همانند حلاج سوزاندند و خاکسترش بر باد دادند.

آنچه مسلم است، قرن ششم دورهٔ زوال مکتب جنیدیه است. مباحث ابتدایی عرفان و تصوف، یعنی زهد و آداب ظاهری بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. بسیاری از مباحث صرف عرفانی حذف می‌شود؛ اما با این حال، مکتب جنیدیه با ظهور شخصیت‌هایی

همچون سهروردی و گیلانی و نجم‌الدین کبری دچار انشعابات رشد و ظهور این افراد، شروعی دوباره برای عرفان و تصوف اسلامی و ایجاد سلسله‌های جدید عرفانی است.

کلیات عقاید جنید :

۱- بسیاری از دیدگاه‌ها و عقاید جنید ریشه در قرآن کریم و احادیث پیامبر(ص) و احادیث دیگر ائمه(ع) دارد.

۲- جنید با تیزبینی خاص خود به مباحث سادهٔ عرفانی که به او رسیده است، عمق و غنای زایدالوصفی می‌دهد، به گونه‌ای که تعاریف اصطلاحات عرفانی او نسبت به گذشتگانش بسیار متفاوت و عمیق‌تر است.

۳- بیشترین سخنان به دست آمده از جنید به ترتیب کمیت، عبارت است از: تعریف صوفی و تصوف، لزوم پیروی از شریعت، مبحث توحید و بیان مراتب آن و مبحث صحو و سکر.

۴- جنید برای نخستین بار بین خوف و قبض و فنا و همچنین بین رجا و بسط و بقا رابطه برقرار می‌کند؛ بدین ترتیب که خوف را عامل قبض و قبض را سبب فنا می‌داند و رجا را موجد بسط و بسط را عامل رسیدن به بقا می‌داند.

۵- جنید بین توحید و فنا و وحدت شهود ارتباط برقرار می‌کند و فنا و وحدت شهود را از مراتب والای توحید به شمار می‌آورد.

۶- شکر را از معنای ذکر زبان ترقی می‌دهد و آن را به صورت یک عمل فیزیکی که بنده باید ملزم به انجام دقیق آن باشد، مطرح می‌کند.

۷- جنید صحو را بازگشت از سکر نمی‌داند؛ بلکه صحو را برتر از سکر و مرحلهٔ بعد از آن به شمار می‌آورد و سکر را نسبت به آن در مرحله‌ای پایین‌تر می‌داند.

۸- علم را به دو بخش علم عبودیت که خاص بنده است و سبب انجام عبادات می‌شود و علم ربوبیت که تحفه‌ای از طرف خدا است که به عده‌ای عطا می‌شود، تقسیم می‌کند و علم عبودیت را برتر از حال وجد می‌داند و توصیه می‌کند که باید همیشه به این علم پای بند و ملتزم بود.

۹- سماع تنها مبحثی است که در آیات و احادیث با مفهوم رایج آن سابقه‌ای

ندارد، اما جنید دربارهٔ آن سخن گفته است؛ به همین سبب که پشتوانه‌ای از آیـات و احادیث برای آن نیافته است دربارهٔ آن با احتیاط برخورد کرده است، به طوری که بر اساس آنچه از او در دست است، می توان یقین کرد که خود هیچ گاه سماع نکرده است و نزدیکان را از آن منع کرده و نسبت به دیگران سکوت کرده است.

دورهٔ شاگردان جنید

۱- حوزهٔ جغرافیایی مکتب جنید که در زمان حیات او منحصر به بغداد بود، در این دوره گسترش می‌یابد و توسط شاگردانش به مصر و خراسان و مکه نیز راه می‌یابد.

۲- مباحث جدیدی همانند حریت، کرامت، ضرورت شیخ (مرشد)، اشاره، جمع، تفرقه و هیبت به اصول این مکتب افزوده می‌گردد.

۳- مباحث جدیدی که در این مکتب و در بین شاگردان جنید رواج می‌یابد، حاصل برخوردهای تازهٔ این عده، با پیروان دیگر فرقه‌های صوفیانه است.

۴- مباحثی که از جنید به این دوره می‌رسد، از نظر کیفی افول می‌کند و دیدگاه هیچ کدام از صوفیان این دوره، دارای عمق و ژرفانی دیدگاه جنید نیست.

۵- از برخی شاگردان جنید، همانند ابوالحسین مالکی، عبدالله بن محمد شعرانی، ابوجعفر فرغانی، ابوالعباس سریج، ابوجعفر حفار و ابوبکر عطوفی به غیر از مختصر زندگی نامه، سخنی به دست نیامده است.

۶- از نظر تنوع ارائهٔ تعاریف و عمق مطالب، شبلی و بعد از او واسطی را می‌توان میراث دار واقعی جنید به حساب آورد. هر چند خلیفه واقعی او ابومحمد جریری است، ولی سخنان به جا مانده او هم از نظر کیفی و هم از نظر کمّی در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد.

سدهٔ چهارم

۱- حوزهٔ جغرافیایی مکتب جنید در این عصر تقریباً به خراسان منتقل مـی‌شود؛ عده‌ای از پیروان او هم که در سرزمین‌های دیگر و بغداد به سر می‌برند، هـیچ کـدام همانند پیروان خراسانی این مکتب، صاحب عقیده نیستند و تقریباً مـی‌توان گـفت کـه

بخش فعال و سخنگوی این مکتب در خراسان است.

۲- برخی از مباحث دورهٔ قبل، فراموش می‌شود و یا اینکه لااقل چندان سخنی دربارهٔ آن در دست نیست. مباحثی مانند یقین، بلا، جوع، وقت، فنا و بقا، حیرت، هیبت، مقام، وجد، ضرورت پیر و مرشد، اشاره و کرامت را در این دوره نمی‌توان یافت.

۳- مباحثی که مربوط به مراحل والای عرفان همانند مرحلهٔ مشاهده است، بسیار کم می‌شود و آن مباحثی هم که مورد توجه است و دربارهٔ آن سخن گفته‌اند، بسیار خلاصه و مختصر است؛ ولی مباحث فراوانی وارد این مکتب می‌شود که بیشتر در مرحلهٔ زهد و اخلاص جای می‌گیرد.

۴- علت بی توجهی به مباحث والای عرفانی را می‌توان کم مایگی صوفیان این دوره دانست؛ زیرا آن‌ها بندرت توانسته‌اند به مراتب والای عرفان دست یابند، به همین سبب چندان توجهی هم به این مباحث نداشته‌اند.

۵- مباحث جدیدی وارد سخنان صوفیان این دوره می‌شود. این مبحث‌ها عبارت است از ولی، دعوی، ادب، کسب، سخاوت، ملامت، طلب، همت، شوق، غیرت و طمأنینه.

٦- بسیاری از موضوعات عرفانی که مربوط به مراحل ابتدایی سلوک است؛ مانند قبض و بسط، صوفی، خوف، رجا و غنا در این قرن رونق بیشتری می‌گیرد.

۷- از برخی صوفیان این دوره، سخن چندانی به دست نیامده است و از عده‌ای تقریباً یک جمله هم در دست نیست. این عده عبارتند از ابوعلی مشتولی، محمدبن عبدالله طبری، ابوالفضل تمیمی، احمدنجار استرآبادی که تقریباً هیچ سخنی از آنان در دست نیست و از برخی دیگر مانند ابوالعباس نهاوندی، ابوبکر فراءو ابوالفضل ختلی روایت اندکی دیده می‌شود.

۸- عده‌ای از صوفیان این دوره در هر مبحثی سخنی گفته‌اند و نظری داده‌اند. این عده را می‌توان زبان‌گویانی مکتب جنید و نمایندهٔ واقعی مکتب او در این قرن نام برد. برترین این افراد دقاق است و بعد از او سراج و سپس حصری و نصرآبادی.

۹- در کل می‌توان گفت که اگر نمودار مباحث این مکتب ترسیم گردد در دورهٔ قبل، استوانه شکلی به دست می‌آید که تنوع مباحث ابتدایی و مباحث عالی آن تقریباً در

یک حد است؛ اما در این قرن این نمودار به شکل هرم خواهد بود؛ زیرا مباحث مقدماتی و ابتدایی مکتب، در این دوره به رشد و تنوع می‌رسد و پائین هرم را عریض می‌کند؛ اما مباحث عالی که نشان از مراتب والای عرفانی است، دچار رکود و ضعف می‌شود که رأس این هرم را تشکیل می‌دهد.

سدهٔ پنجم

۱- در این قرن، حوزهٔ جغرافیایی فعال مکتب جنید، تقریباً در خراسان است.

۲- همهٔ مباحث دورهٔ قبل در این قرن مورد توجه قرار می‌گیرند و نسبت به قرن چهارم با شرح و تفسیر بیشتری به این مباحث پرداخته می‌شود.

۳-بسیاری از صوفیان مکتب جنید در این قرن صاحب تألیف هستند؛ آن هم کتب مفصلی دربارهٔ مسائل و مباحث مختلف عرفان و تصوف.

۴- برای نخستین بار در این قرن، در این مکتب، آثاری به زبان فارسی تألیف می‌شود که مهمترین آن‌ها کتب و رسائل خواجه عبدالله انصاری، کشف المحجوب هجویری، آثار فارسی محمد غزالی و رسائل فارسی احمد غزالی است. در کنار این آثار، رسالهٔ قشیری نیز دیده می‌شود که به عربی تألیف شده است.

۵- تعداد مباحث این دوره به رشد چشمگیری می‌رسد و از چهل و اند مبحث در قرن گذشته به بیش از صد مبحث می‌رسد.

۶- بسیاری از مباحثی که برای اولین بار مطرح می‌شوند، در کشف المحجوب هجویری و صدمیدان و منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری و برخی نیز در رسالهٔ قشیری گنجانده شده‌اند.

۷- تعداد زیادی از این مباحث مربوط به مرحلهٔ مشاهده هستند و بعد از آن، حجم زیادی از این مباحث به مرحلهٔ اخلاص و سپس به زهد مربوط می‌شوند و از این نظر نمودار مباحث مکتب جنید که در سدهٔ گذشته به شکل هرم بود، یعنی مباحث مقدماتی آن زیادی و مباحث عالیش کم بود، تغییر شکل می‌دهد و به صورت هرمی وارونه درمی‌آید.

۸- علت توجه بیش از حد به مباحث والای عرفانی را نخست در شخصیت‌های کامل این دوره باید جستجو کرد که خود تجربهٔ مراتب والای عرفان را داشته‌اند و دیگر

برخورد با صوفیان دیگر مکاتب و علت دیگر این گسترش مباحث را می‌توان تألیفات زیاد این دوره دانست که مهمتر از دو الویت قبل است. در دوره‌های قبل، به علت فقدان تألیف مستقل، بسیاری از مباحثی که مطرح بوده است، احتمالاً ثبت نشده است، همانند مشکلی که دربارهٔ گروه شاگردان جنید مطرح بود؛ اما چون در این دوره کتب زیادی در دست است، همهٔ مباحث عرفانی را که بین صوفیه رایج بوده است، ثبت و ضبط کرده‌اند.

۹- اصول اساسی که در دیدگاه جنید وجود داشت. در این قرن نیز قابل مشاهده است؛ مانند اهمیت صحو و برتری آن بر سکر، گستردگی مباحث توحید، احتیاط دربارهٔ سماع و مبحث وجد که دوباره مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱۰- از برخی صوفیان این مکتب در این سده، مخصوصاً آن‌هایی که صاحب تألیف نیستند، روایات بسیار کمی به دست آمده که حتی می‌توان از آن چشم پوشید. از افرادی مانند اخی فرج زنجانی، محمد قصاب، ابوالعباس قصاب، ابوالقاسم کرگانی، ابوبکرنساج و ابوعلی فارمدی فقط در حد چند جمله دربارهٔ چند مبحث محدود عرفانی، سخنانی در دست داریم. علت این امر را شاید بتوان نداشتن تألیف این عده و برتر از آن صاحب تألیف بودن شاگردانشان دانست؛ یعنی که برخی از شاگردان این افراد، چون دست به تألیف برده‌اند، بسیاری از سخنان استادان شان را بدون ذکر منبع و مأخذ در کتاب خویش گنجانده‌اند که به نام آنان به شمار می‌رود.

۱۱- بسیاری از مباحث، همانند جوع و سفر که مورد نظر جنید و شاگردانش بود و در قرن چهارم فراموش شده بود، در این قرن، دوباره مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱۲- مبحث هیبت با توجه به تعاریف آن در این قرن، از مرحلهٔ مشاهده حذف می‌گردد و به صورت غیرمستقیم و در مرحلهٔ اخلاص مطرح می‌شود.

سدهٔ ششم

۱- حوزهٔ جغرافیایی گسترش این مکتب پس از مدتی که در خراسان گسترش داشت، دوباره در بغداد نیز پیروانی می‌یابد و عدهٔ زیادی از شخصیت‌هایی که در این مکتب ظهور می‌کنند از بغداد برخاسته‌اند؛ همانند ابوالفضل بغدادی، ابونجیب سهروردی، ابوالبرکات بغدادی، ابوحفص عمر سهروردی و عبدالقادر گیلانی.

۲- به سبب ظهور شخصیت‌های مهمی چون ابوحفص سهروردی، نجم‌الدین کبری، عبدالقادرگیلانی و عبدالخالق غجدوانی در این سده، مکتب جنید، به شعبه‌های جدیدی منشعب می‌شود که این سلسله‌های جدید به نام و با عناوین جدیدی همانند سهروردیه، کبرویه، قادریه و نقشبندیه ادامه می‌یابد؛ به همین سبب موضوع مطالعه ما دربارهٔ مکتب جنید تا پایان قرن ششم ادامه می‌یابد و از آغاز قرن هفتم که اسم این مکتب تغییر می‌کند و باعناوین جدید ادامه می‌یابد، نمی‌توان عنوان مکتب جنید را به آن اطلاق کرد.

۳- به غیر از بغداد، این مکتب در شمال آفریقا هم طرفدارانی مانند ابومدین و ابوسعود اندلسی پیدا می‌کند که همهٔ آن‌ها تحولات اساسی در عرفان و تصوف اسلامی ایجاد می‌کنند.

۴- علاوه بر بغداد و شمال آفریقا، در خراسان نیز این مکتب در این سده طرفدارانی دارد، مخصوصاً پیروان خواجه یوسف همدانی که تحت عنوان نقشبندیه فعالیت خود را در خراسان ادامه دادند و در این عهد دو تن از شاگردان خواجه یوسف همدانی یعنی سنایی و عبدالخالق در شرق ایران نمایندهٔ این مکتب هستند، در حالی که در این سده، هنوز به نام جنید است و نام نقشبندیه به خود نگرفته است.

۵- به علت بازگشت بخش عمده‌ای از این مکتب به بغداد و قرارگرفتن در موقعیت اجتماعی و سیاسی و مذهبی بغداد، بلند پروازی‌های پیروان این مکتب در باب مراحل والای عرفانی دچار رکود می‌شود و دوباره عرفان و تصوف در این مکتب، رنگ زهد به خود می‌گیرد.

۶- به سبب اقبال بیشتر صوفیان این سده به شریعت، زهدگرایی و دقت در انجام اعمالی که مربوط به مرحلهٔ زهد است، عملاً تجارب عرفانی در باب مراتب والای عرفانی همانند توحید، مشاهده، فنا و... تا حدی مورد بی توجهی قرار می‌گیرد؛ ولی مباحث مرحلهٔ زهد: همانند مراقبه، ذکر، صبر، عزلت، بلا، جوع و ترک دنیا مورد توجه و اقبال قرار می‌گیرد.

۷- گستردگی مباحث عرفانی مخصوصاً در مراتب والای عرفان و تصوف از بین می‌رود و تعداد مباحث مورد توجه صوفیان در این سده از قرن پنجم بسیار کمتر است و

به اندازهٔ سدهٔ چهارم می‌رسد و حتی از نظر حجم برخی مباحث، از آن نیز کمتر می‌شود.

۸- در این سده کتاب‌های زیادی در زمینهٔ عرفان و تصوف تألیف می‌شود که بر خلاف سدهٔ پنجم، بیشتر آن‌ها به زبان عربی است و به جز معدودی از آثار سنایی، نجم‌الدین کبری و عین القضات که به زبان فارسی است.

۹- از مسائل خاص این سده، اختصاص شعر پارسی برای بیان مباحث صوفیانه است و این کار توسط سنایی انجام می‌شود. در کنار سنایی، عین القضات نیز به ابیاتی استناد می‌جوید و در آثار خویش به مناسبت‌هایی ابیاتی نقل می‌کند، هر چند در دورهٔ قبل، احمد غزالی نیز همچون عین‌القضات اشعاری را در ضمن مطالبش گنجانده است.

۱۰- در اوایل این سده عین القضات مطالبی مطرح می‌کند که بسیار شبیه مبحث وحدت وجود ابن عربی است و در سدهٔ بعد در آثار ابن عربی به اوج شکوفایی می‌رسد.

۱۱- از دیگر وقایع این سده، اعدام یکی از پیروان این مکتب است؛ عین القضات را به سبب برخی از عقایدش اعدام می‌کنند.

۱۲- از برخی از صوفیان این دوره، سخن چندانی در دست نیست و تنها نامی باقی مانده که حلقهٔ اتصال قبل و بعد از خود هستند همانند ابوالفضل بغدادی، شیخ حسن سکاک، محمد جوینی، عماریاسر و ابوسعود.

۱۳- ابن عربی هر چند از نظر سلسله نسبت شاگردی به این مکتب مربوط است؛ ولی چون بخش عمدهٔ حیاتش در قرن هفتم بوده است و مخصوصاً آثار مشهودش را در سدهٔ هفتم تألیف کرده است، به همین سبب از فهرست پیروان این مکتب، خارج می‌شود.

۱۴- از نظر عمق مطالب و دقت در مباحث صوفیانه، می‌توان عین القضات را یک صوفی بی پروا خواند که بدون توجه به اوضاع زمانه، مسائل والای عرفانی همانند توحید و فنا و عشق را مطرح می‌سازد و به همین دلیل جان خود را بر سر این کار یعنی نشناختن شرایط و اوضاع زمان می‌بازد.

۱۵- در بین صوفیان این قرن، از نظر تنوع مطالب و گستردگی مباحث عرفانی همراه با محافظه‌کاری و توجه به شرایط زمانی، می‌توان از شهاب‌الدین عمر سهروردی نام برد؛ زیرا تنوع و عمقی که در برخی از سخنان او دیده می‌شود از نظر دقت و گستردگی بی نظیر است.

منابع و مآخذ

۱- قرآن کریم

۲- اتابکی، جمال‌الدین یوسف. (۱۹۹۲م). نجوم الزاهره، تعلیق محمد حسین شمس‌الدین. بیرت :دارالکتب العلمیة.

۳- ابوالخیر، ابوسعید. (۱۳۶۷). اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

۴- اردبیلی، ابن بزاز. (۱۳۷٦). صفوةالصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی. تهران: زریاب.

۵- استخری، احسان الله. (بی تا). اصول تصوف. تهران: نشر معرفت.

٦- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). اسطوره بیان نمادین. تهران: سروش.

۷- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۹۸۵م).صفةالصفوة، تحقیق محمود فاخوری. بیروت: دار المعرفة.

۸- ـــــ (۱۹۹۲ م). المنتظم، تحقیق محمد عبدالقادرعطاومصطفی عبدالقادرعطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۹- ـــــ (۱۹۸۰ م). مناقب معروف کرخی و اخباره. تحقیق صادق محمودالجمیلی. بغداد: مدرسةالولاء.

۱۰- ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن ابراهیم. (۱۹۹۷ م). وفیات الاعیان. تصحیح احسان عباس. بیروت: دار صادر.

۱۱-ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵) فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاءعفیفی. تهران: انتشارات الزهرا.

۱۲-ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله.(۱۹۶۷ م). حلیةالاولیاءو طبقات الاصفیاء. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۳- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۰). صدمیدان. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.

۱۴- ـــــ (۱۳۸۰).طبقات الصوفیه، با تصحیح و حواشی عبدالحی حبیب قندهاری، به اهتمام حسین آهی. تهران: انتشارات فروغی.

۱۵- ـــــ (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: انتشارات توس.

۱۶- ـــــ (۱۳۶۱). منازل السائرین، ترجمه و شرح روان فرهادی. تهران: انتشارات مولی.

۱۷- ـــــ (۱۳۷۱). رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، تصحیح و مقابلهٔ وحید دستگردی، مقدمه و شرح حال از سلطانحسین تابنده گنابادی. تهران: انتشارات فروغی.

۱۸- باقری، مهری. (۱۳۷۶) دین‌های ایرانی پیش از اسلام. تبریز:انتشارات دانشگاه تبریز.

۱۹- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۸ م). تاریخ التصوف الاسلامی من البدایة حتی نهایة القرن الثانی. کویت: وکالةالمطبوعات.

۲۰- بغدادی، جنیدبن محمد بن جنید. (۱۹۶۲ م). رسائل الجنید، تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر. لندن: LUZAC&Company LTD.

۲۱-بهاءالدین ولد، محمد بن جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۷). معارف، به‌کوشش نجیب مایل هروی. تهران انتشارات مولی.

۲۲ - پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶) شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳- ـــــ (۱۳۵۴). قدسیه، مقدمه و تصحیح احمد طاهری عراقی. تهران:

کتابخانه‌طهوری.
۲۴- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳٦۰). نهج الفصاحه. تهران: انتشارات جاویدان.
۲۵- پورجوادی، نصرالله. (۱۳٦۹ م). مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی، جلد ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲٦- ترمذی، ابی عبدالله محمد بن علی. (۱۹٦۵م). ختم الاولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مکتبة‌الکاثولیکیه.
۲۷- جامی، عبدالرحمن. (۱۳٦٦). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور. بی جا: انتشارات سعدی.
۲۸- ـــــ (۱۳۷۰).نفحات الانس من حضرات اقدس، تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۹- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰- حلبی، علی اصغر. (۱۳٦۰). شناخت عرفان و عارفان ایرانی. تهران: زوار.
۳۱- خاوری، اسدالله. (۱۳٦۲). ذهبیه، تصوف علمی - آثار ادبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۲- خراسانی، علم الهدی. (بی تا). نهج الخطابه. تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
۳۳- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. (بی تا). تاریخ بغداد. بیروت :دارالکتب العلمیة.
۳۴- دوری، عبدالعزیز و....(۱۳۷۵). بغداد، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۳۵- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۴). تاریخ تصوف (۱). تهران: انتشارات سمت.
۳٦- دولتشاه سمرقندی، علاءالدوله بختیشاه. (۱۹۰۱ م). تذکرةالشعراء، تصحیح ادوارد براون. چاپ لندن.
۳۷- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان. (۱۹۸٦ م). سیراعلام النبلاء، تحقیق اکرام ابوشیبی. بیروت: دارالرسالة.

۳۸- رادمهر، فریدالدین. (۱۳۸۰). تحقیقی در زندگی و افکار آثار جنید بغدادی. تهران: روزنه.

۳۹- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.

۴۰- زرکلی، خیرالدین. (بی تا). الاعلام. بیروت: بی نا.

۴۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳٦۲). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

۴۲- ـــــ (۱۳٦۷). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

۴۳- سبکی، تاج‌الدین. (بی تا). طبقات الشافیة الکبری. مصر: مطعبة الحسینیة المصریة.

۴۴- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف، ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

۴۵- سلطانی گنابادی، محمد باقر. (۱۳۸۳). رهبران طریقت و عرفان. تهران: انتشارات حقیقت.

۴٦- سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۹۵۳م) طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعة الازهرللنشر و التألیف.

۴۷- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳٦۸). حدیقة الحقیقة، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۸- سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳٦۳). آداب المریدین، ترجمهٔ عمربن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.

۴۹- سهروردی، ابوحفص شهاب‌الدین عمر. (۱۳٦۴). عوارف المعارف، ترجمهٔ عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی - فرهنگی.

۵۰- ـــــ (۱۳٦۵). رشف النصایح الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه، ترجمهٔ معین‌الدین جمال بن جلال‌الدین محمد مشهور به معلم یزدی، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: چاپ و نشر بنیاد.

۵۱- سیوطی، جلال‌الدین بن ابی بکر. (۱۴۰۱ ق). الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۵۲- صحیفه سجادیه. (۱۳۸۰). ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی. تهران: سروش.

۵۳- شریف رضی، محمد حسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی. تهران: علمی - فرهنگی.

۵۴- شعیب، شیخ محمد.(۱۳۷۹). مرآةالاولیاء تصحیح غلام ناصر مروت. اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۵۵- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۶۵). مجالس امیرالمؤمنین. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۵۶- شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بابوبه القمی. (بی تا). عیون اخبارالرضا، ترجمه و شرح محمد تقی اصفهانی. بی تا: انتشارات علمیه اسلامیه.
۵۷- شیمل، آن ماری، (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۸- صفا، ذبیح الله. (۱۹۷۴م). مقدمه‌ای بر تصوف تا قرن هفتم. تهران: بی نا.
۵۹- ضیاءنور، فضل الله. (۱۳۶۹). وحدت وجود، بامقدمه محمدباقر کتابی. تهران:زوار.
۶۰- عبادی مروزی، ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۲). مناقب الصوفیه، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
۶۱- عطار، فریدالدین. (۱۳۳۶). تذکرةالاولیاء، تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.
۶۲- ــــــ (۱۳۷۰). تذکرةالاولیاء، به کوشش نیکلسون. تهران:انتشارات صفی علیشاه.
۶۳- عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۶). پژوهشی در پیدایش تصوف و عرفان. تهران: امیرکبیر.
۶۴- عین القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (بی تا). تمهیدات، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.
۶۵- (بی تا). زبدةالحقایق، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۶- ــــــ (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۷- غزالی، محمد. (۱۳۳۷). انوار حکمت، به سعی و اهتمام سید سعید میرر حمتعلی شاهی، با مقدمه عبدالحسین سپنتا. اصفهان: چاپخانه خائفی.

۶۸- ـــــ(۱۳۶۰). جواهر القرآن. به کوشش حسین خدیوجم.بی جا:بنیادعلوم اسلامی.

۶۹- ـــــ (۱۳۶۸). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.

۷۰- ـــــ(۱۳۴۸). المنقذ من الظلال و الموصل الی ذی العزة و الجلال، ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند. تهران: کانون انتشارات فرهنگی.

۷۱- غنی، قاسم. (۲۵۳۶). بحثی در تصوف. تهران: زوار.

۷۲- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۵۴). الرسالة الی الصوفیه، ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد العثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۷۳ - قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۵). مفاتیح الجنان. قم: انتشارات بضعة الرسول.

۷۴- کلابادی، ابوبکر محمد، (۱۳۷۱). التعرف، ترجمه محمد جواد شریعت. تهران: انتشارات اساطیر.

۷۵- کلینی، ابویعقوب محمد. (۱۳۴۸). اصول کافی. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم.

۷۶- کیائی نژاد، زین‌الدین. (۱۳۶۶). سیر عرفان در اسلام. تهران: اشراقی.

۷۷- کیانوند، محمد حسین. (۱۳۶۶). تصوف و مکتب صوفی در اسلام و عرفان. تهران: انتشارات عطار.

۷۸- گیلانی، عبدالقادر. (بی تا). الغنیه لطالبی طریق الحق فی االاخلاق و التصوف و الآداب الاسلامیه. بی جا: دار العلم للجمیع.

۷۹- مدرسی چهاردهی، نورالدین. (۱۳۶۹). سلسله‌های صوفیه ایران. بی جا: تبوک.

۸۰- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل محمد. (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع سوم، بامقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.

۸۱- ـــــــــ (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع چهارم. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران انتشارات اساطیر.

۸۲- معصومعلی شاه شیرازی، محمد. (بی تا). طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

۸۳- مکی، ابوطالب. (۱۹۹۵م). قوت القلوب فی معاملة المحجوب. راجعه سعید نسیب مکارم. بیروت: دار صادر.
۸۴- موسوی خوانساری، محمد باقر. (۱۳۹۰). روضات الجنات. تهران: مکتبه اسماعیلیان.
۸۵- نجم‌الدین کبری، احمدبن عمربن محمد. (۱۳٦۱). السایر الحایر، به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: انتشارات زوار.
۸٦- ـــــ (۱۳٦۳). آداب المریدین. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: زوار.
۸۷- ـــــ (۱۳٦۳). اصول العشره، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
۸۸- ـــــ (۱۳٦۸). فوایح الجمال و فواتح الجلال، ترجمه محمد باقر ساعدی، به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.
۸۹- نفیسی، سعید. (۱۳۷۱). سرچشمه تصوف در ایران. تهران: انتشارات فروغی.
۹۰- نوربخش، جواد. (۱۳۸۰). جنید. تهران: یلدا قلم.
۹۱- ـــــ (۱۳۷۹). حسن بصری. تهران: یلدا قلم.
۹۲- واعظ کاشفی، ملاعلی بن حسین. (۱۹۱۲م). رشحات. کانپور: بی نا.
۹۳- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۰). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی. تهران: انتشارات طهوری.
۹۴- هدایت، رضا قلی خان. (بی تا). تذکره ریاض‌العارفین. بی جا: کتابفروشی وصال.
۹۵- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۲). غزالی نامه، تهران: کتاب فروشی فروغی.
۹٦- همدانی، خواجه یوسف. (۱۳٦۲). رتبة‌الحیات، تصحیح و مقدمه محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات توس.
۹۷- یثربی، یحیی. (۱۳۷۴). عرفان نظری. تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۹۸- ـــــ (۱۳٦۸) سیر تکامل و اصول و مسائل عرفان تصوف. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

McGill University
Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

University of Tehran
Tehran-Iran

The Junaidiyan School

Origins and Ideas

by

Mehdî Rezâ'î

Tehran 2008

Center of Excelence for
Research on Philosophical
and Mystical Texts
Isfahan University

Series of Texts and Studies

on Mysticism

(1)

Under the Supervision

of

M. Mohaghegh

S. Ali Asqar Mir Bâgherifard

In the Name of God

To Commemorate the 40th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
on January 4,1969

cGill University
ontreal Canada

University of Tehran
Tehran-Iran

The Junaydî School

Origins and Ideas

by

Mehdî Rezâ'î, Ph.D.

Tehran 2008